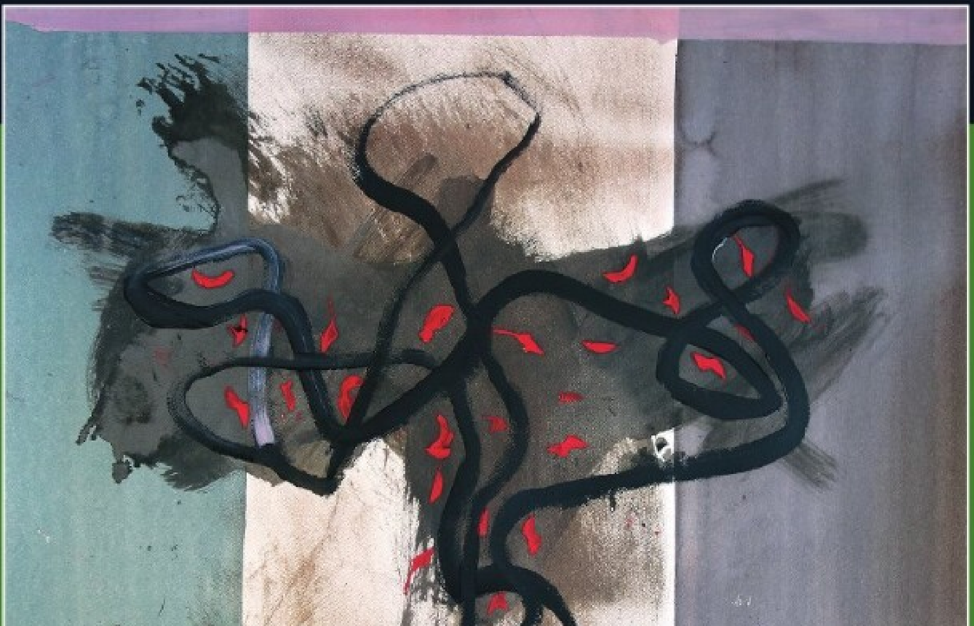
Károli Könyvek

Monográfia

Boros Gábor

Georg Misch és az önéletírás



KRE | Károli Gáspár Református Egyetem

L'Harmattan

Boros Gábor

GEORG MISCH ÉS AZ ÖNÉLETÍRÁS

Károli Könyvek

monográfia

Boros Gábor

Georg Misch és az önéletírás

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2021

Felelős kiadó:
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és Horváth Géza, a KRE BTK dékánja
Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060
Fax: 455-9062

Szakmai lektor:
Kocziszky Éva

A kötet a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának *Identitás, nyelv, kultúra az önéletrajzi narratívákban* című projektje keretében készült.

A borítón Siflis András festménye látható, amelyet a művész szíves engedélyével közlünk.

ISBN 978-963-414-772-5
ISSN 2063-3297
DOI: https://doi.org/10.56037/978-963-414-772-5

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 7

Bevezetés. 11
Schleiermacher élete 11
A „történeti iskola" filozófiai megalapozása. 16
A tudati tények szerepe a metafizikai tényekkel szemben 18
A filozófiai hermeneutika keletkezése 23
Az önéletírás alapvető szerepe 25

Georg Misch életútja, munkássága 31
Tanítványként Dilthey életében 33
A Dilthey-hagyatékot gondozó tanítvány 34
Dilthey műveinek kiadása 34
A Dilthey–Husserl-kapcsolat problematikája 36
Dilthey életfilozófiai gondolkodása eredetiségének kérdése 44
A tanítvány önállósodása 49
Von den Gestaltungen der Persönlichkeit (A személyiség alakulásai/alakzatai) 49
A „Fibel". 64
Vita a *Lét és idő*vel és a logikai előadások 72
Misch derékba tört munkásságának értékelései 75
König és *Eine „andere" Hermeneutik* – az ötvenhét évet késett Misch-*Festschrift* 75
Plessner *Mit anderen Augen* és *Macht und menschliche Natur* 77
Bollnow és a Misch-Ricœur kapcsolat 83

A *Geschichte der Autobiographie* rétegei 97
Motiváció, felépítés, kronológiai rétegek 97
A Goethe–Dilthey–Burckhardt-szál. 100

A „középkort" tárgyaló részek elburjánzása, „középkor" és „reneszánsz" viszonya . . . 114

A narrativitás formái és tartalmai a *GdA*-ban . . . 117
„A zsidó Hermann megtérése" a makro- és a mikrotörténelem perspektívájából 117
Könyv a könyvben: Az Abélard–Héloïse-fejezet . . . 125
A történeti-filológiai háttér . . . 127
Katolikus és protestáns megközelítésmódok éles ellentéte: Misch elmélyült vitája Gilsonnal . . . 130
A dilthey-i hermeneutika és leíró pszichológia alkalmazásának példái . . . 143
A „természetek" problémája . . . 146
Típus és individuum viszonyának sajátos megjelenése a „középkorban" . . . 153
A Dante-fejezet két változata és az önreferencialitás problémája . . . 153
Petrarca . . . 165
Az apró Descartes- és az aprólékos Cardano-fejezet . . . 168
Descartes és az *histoire de mon esprit* . . . 168
Cardano és a személyiség útja a csillagdeterminációtól az individuális törvényig . . . 182

Összegzés . . . 191

Irodalomjegyzék . . . 193
Wilhelm Dilthey és Georg Misch művei . . . 193
Szekundér irodalom . . . 194
Válogatás a Misch munkásságát érintő magyar nyelvű írásokból . . . 197
A további tájékozódást elősegítő írások . . . 197

ELŐSZÓ

A valósághűség, a „reality" mitológiája többféleképp is meghatározza manapság az életünket. A mozgóképet közvetítő televíziós és online csatornák jellemző műfaja a *reality show.* A filmek, regények esetében jó pontnak számít, ha feltüntetik, hogy „megtörtént eseményeken alapulnak". A műalkotásokban a jól felismerhető, fotószerű, akár hiperrealista festmény vagy szobor vált népszerűvé. Az akár a legbrutálisabb realitást is ábrázoló sajtófotó önálló és igen populáris műfajjá vált. S persze a Michel Foucault által a szexualitás kapcsán diagnosztizált beszéd-, beszéltetés- és kibeszéléskényszer[1] sokkal általánosabb jelenséggé vált, mint akár Foucault idején: a mobilkommunikációs eszközök széleskörű elterjedése nyomán aligha lehet ma már akár csak sétálni is egy nagyvárosban úgy, hogy ne ismerkednénk meg kénytelen-kelletlen idegen életek a régi beidegződések szerint intimitást követelő, ám ma gátak nélkül a nyilvános térbe zúdított részleteivel. Mindez kézenfekvő módon vezet az önéletírás divatjához, illetve a saját élet bármilyen médiumbeli, szinte kényszeres föltárásához, önéletrajzok tömegének megjelenéséhez. Ezt természetes módon követi a teoretikus, irodalom-, illetve médiatudományi érdeklődés megnövekedése az önéletírás, az önéletrajz iránt, amelyet magyar kontextusban jól reprezentál a *Helikon* című nagyjelentőségű folyóirat 2002-ben megjelent harmadik száma, amelyet *Autobiográfia-kutatás* címen teljes egészében az önéletírás-elméleteknek szenteltek.[2]

Ám nem csupán az irodalomtudományban foglalkoznak önéletrajzi elbeszélésekkel. A pszichoanalízis a freudi kezdeteitől fogva mindig is kitüntetett figyelemmel fordult az önéletrajzi elbeszélések, narratívák felé, melyeket speciális módszerekkel maga csal ki a hozzá fordulókból. Ma pedig már más filozófiai és módszertani kiindulópontú terápia keretében is foglalkoznak az ilyen jellegű elbeszélésekkel, melyek nyomán többek között kialakult a narratív pszichológia,

[1] Magyarul lásd Michel Foucault: *A szexualitás története*, I. rész: *A tudás akarása*, Budapest, Atlantisz, 1999.

[2] Mekis D. János – Z. Varga Zoltán (szerk.): Autobiográfia-kutatás, *Helikon*, XLVIII, 2002/3.

sőt a tudományos narratív pszichológia mint diszciplína is, melyek az önéletrajzi elbeszélések narratív struktúráinak pszicholingvisztikai elemzését tűzik ki célul.

A filozófiában is nagy szerepet játszanak az önéletrajzi elbeszélések a személyes azonosság nyomait kutató elméletekben, melyeket összefoglalóan narratív identitáselméleteknek szokás nevezni.

Az önéletrajzi elbeszélések érzelmekkel kapcsolatos részletei külön is fontossá váltak a filozófia és pszichológia közötti, a filozófiához talán közelebb álló vizsgálódási területen, melyet narratív érzelemelméletnek neveztek el.

Mindezt látva és meggondolva különösen feltűnő, hogy mennyire kevéssé jut szóhoz ezekben az elméletekben, eljárásokban az a gondolkodó, aki életének és munkásságának legnagyobb részét az önéletírások kutatásának szentelte, részben csak kényszerűen lezárt eredményeit pedig közel négyezer nagyméretű oldalon adta, illetve adták közre. Georg Misch *Geschichte der Autobiographie* (GdA) című projektje és annak elkészült részei (hisz a négyezer oldal talán ha a fele-kétharmada lehet a szerzője által elgondolt műnek), említés szintjén bekerülnek ugyan a monográfiákba, tanulmányokba, egy-egy részletét beválogatják antológiákba, de igazán mélyrehatóan nem foglalkoznak vele. Holott az egyes korszakokra specializálódott kutatók recenzióikban kifejezetten nagyra értékelik Misch történészi teljesítményét.[3] Nyilvánvalóan komoly nehézséget jelent a befogadás szempontjából, hogy az első, angolra lefordított kötetet nem számítva az összes többi csak németül érhető el, miközben azért Misch németje sem mondható éppen könnyű olvasmánynak.

Másik komoly nehézség, hogy a nyelv összetettsége egyáltalán nem véletlen: Misch filozófiai hátteréből fakad, amely önmagában véve is komolyan befolyásolja a szöveget. E filozófiai háttér három valamelyest különválasztható összetevőre bontható. Az egyik az a hatás, amely Misch figyelmét egyáltalán az önéletírás felé fordította. Egész életében többé-kevésbé Wilhelm Dilthey filozófiai hagyatékának gondozójaként járt el, az önéletírás pedig Dilthey utolsó időszakának töredékes feljegyzéseiben a szellemtudományok megalapozásának kulcsmozzanataként jelenik meg. Így ez a filozófiai előfeltevés valamilyen mértékben kezdettől fogva szerepet játszik Misch általános filozófiai projektjében, bárha ez azért nem mondható súlyos előfeltevésnek. Egy fokkal nagyobb súllyal esik latba a másik előfeltevés, nevezetesen az, hogy a történelmet lineárisan haladó folyamatként gondolja el, amelynek eredményeként a reneszánsz idejére kibontakozik az autonóm személyiség koncepciója, jelentős részben az autobiográfia fejlődésével

[3] Lásd Pierre-Francois Moreau: Une theorie de l'autobiographie: Georg Misch, *Revue de synthese*, 4' S. N°' 3–4, juil–dec. 1996, 377–389.

kölcsönösen támogatva egymást. Ez Jacob Burkhardt elgondolásának eredetileg egyszerű és lelkes átvétele volt.[4] Ugyanakkor, mint még látni fogjuk, a későbbi, átdolgozott kötetekben már kisebb mértékben jut szóhoz Burckhardt tézise, éspedig abban az árnyaltabb változatban, amelyet a személyiségalakulatoknak szentelt fontos tanulmánya bont ki.[5] Ekkorra a forráskutató történészi munka sokkal lényegesebbé válik, mint eleinte.

Ami pedig csak nagyon áttételesen jelenik meg filozófiai hatásként, az saját filozófiai álláspontja, amelynek kimunkálása – mint szintén látni fogjuk – leküzdhetetlen külső akadályok miatt torzóban maradt.

E három tényező mindegyike arra ösztönzi azokat, akik érvényesnek ismerik el őket, hogy ne azt a szikár, a mesterséges nyelvekhez közelítő nyelvezetet alkalmazzák, amely a természettudományokban és az ezekre orientálódó filozófiai irányzatok képviselőinél a 20. század folyamán fokozatosan szinte egyeduralkodóvá lett. Az ő nyelvük – s így Misch nyelve is – végső soron Goethén és a 19. század nagy nyelvalakító, az irodalmi stíluseszményt követő gondolkodóin iskolázott nyelv, amely elengedhetetlennek tartja a klasszikus körmondatok és más irodalmi stíluseszközök alkalmazását, költői kérdésektől, felkiáltásoktól sem tartózkodva.

Számos okot lehet tehát megemlíteni magyarázó faktorként. Mindenesetre tény, hogy Misch önéletíráselméleti és -történeti munkája nem ment még keresztül azon az értelmezési fázison, amelynek nyomán fölvethető volna a kérdés, hogy összekapcsolható-e a kortárs, akár az önéletírásra, akár a narrativitásra vontkozó elgondolásokkal. Ebben persze nagyon is osztozik filozófiai hermeneutikai elméletével, amelyet – mint később látni fogjuk – a Misch-tanítvány Otto-Friedrich Bollnow Paul Ricœurével állított párhuzamba, mint egy olyan elmélet két változatát, amely a gadameri hermeneutikánál alkalmasabb volna a szélesebb szakmai-módszertani igényeket is figyelembe vevő bölcsészettudományi alkalmazásra. Ezt valamiképp még a Hans-Georg Gadamerhez közel álló Jean Grondin is megerősítette.[6]

Kötetünk ehhez az értelmező munkához szeretne adalékokat szolgáltatni. Semmiképp sem lép fel a végső állásfoglalás igényével; sokkal inkább lökést

[4] Magyarul lásd Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*, ford. Elek Artúr, Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1979.

[5] Lásd később a *Von den Gestaltungen der Persönlichkeit* című tanulmány elemzését.

[6] Lásd Jean Grondin: Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik?, in Frithjof Rodi (ed.): *Dilthey-Jahrbuch*, 11, 1997–1998, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 48–63.

kíván adni a további kutatásoknak, hisz illúzió volna azt képzelni, hogy Misch egész életműve, megfelelőképp beágyazva a korabeli filozófiai áramlatok komplex összefüggésrendszerébe, feldolgozható egyetlen szerző egyetlen kötetében.

A munka egyes szakaszainak támogatásáért köszönet illeti az Alexander von Humboldt Alapítványt, az NKFIH 120375. számú „Önértelmezés, érzelmek, narrativitás" című projektjét, a Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Handschriften und Seltene Drucke osztályát (Göttingen), s végül, de nagyon nem utolsó sorban a KRE BTK-t a göttingeni levéltárban elvégeztetett digitalizálási munkák és a kötet kiadási költségeit is magába foglaló kutatási támogatásáért.

BEVEZETÉS

Georg Misch, Dilthey „romantikus" töredékeinek rendszerbe foglalója – kiindulópontok Dilthey-nél

A következőkben semmiképp sem lehet célunk, hogy Misch gondolkodásának analízisét a dilthey-i életmű részletes ismertetésére építsük, bármennyire is igaz másfelől, hogy Misch munkássága Dilthey valamelyes ismerete nélkül aligha érthető. A részletes elemzésre e helyütt voltaképp nincs szükség. Egyrészt azért nincs, mert magyarul is olvashatók ismertetések, elemzések Dilthey-ről, főképp Erdélyi Ágnes tollából,[7] másrészt felesleges is volna, mert Misch önálló írásainak kapcsán sok szó kell, hogy essék majd róluk. Itt tehát most csak bizonyos elemi összefüggéseket idézünk fel, hogy az egyes művek és egy-egy fő törekvésük elhelyezhető legyen a korszak szellemi horizontján. E horizont nagyjából-egészében Misch horizontjává is lett, amennyiben túlzás nélkül állítható, hogy legkiemelkedőbb tanítványként – ráadásul még vőként is – bizonyos értelemben jobban érti Dilthey-nél, a szerzőnél, amit írt és gondolt. Vagy ha precízebben, a mai hermeneutika szempontjából támadhatatlanabbul szeretnénk fogalmazni, akkor azt mondhatjuk, hogy egyfajta applikáció terén volt jobb a szerzőnél: jobban, szisztematikusabban, a kor gondolkodói számára érthetőbben tudta kifejezni azt, amiről úgy gondolta – s bizonyára helyesen gondolta úgy –, hogy Dilthey valódi filozófiai intencióinak felel meg.

Schleiermacher élete

Ezt az iménti, kicsit bonyolult körmondatban kifejeződő viszonyt Misch és Dilthey gondolkodása között mivel sem jellemezhetjük jobban, mint azzal, hogy Dilthey filozófia- és vallástörténeti kutatásainak motivációját, célkitűzését,

[7] Például Erdélyi Ágnes: A történeti ész kritikája?, *Magyar Filozófiai Szemle,* XX. évf., 1976/4, 494–534, valamint Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (ford. Erdélyi Ágnes, Budapest, Gondolat, 2004) című kötet szerkesztői jegyzetei.

módszerét egy olyan idézet segítségével mutatjuk be, amelyet Misch maga választott ki Dilthey *Összegyűjtött művei*, a *Gesammelte Schriften* (a továbbiakban GS) második, általa gondozott kötetének előszavához:

> [A történeti látásmód nagy német hagyománya] Hegellel szemben a filozófia fejlődését nem az absztrakt gondolkodásban fellelt fogalmak egymásra hatásából világítja meg, hanem a teljes elevenségében és valóságában tekintett egész emberben végbemenő változásokból.[8]

Vagyis kortársai többségéhez hasonlóan bizonyos mértékig Dilthey is szembeszállt Hegel tekintélyével. Ennek egyértelmű jele az ő esetében az absztrakt fogalmi gondolkodás logikai-ontológiai fejlődésvonalaira történő összpontosítás helyett a konkrét történelmi fejlődésben benne álló ember középpontba állítása. Az ember mivolton sem puszta gondolkodást ért a testiséggel szembeállítva és tőle leválasztva, hanem hangsúlyozottan a teljes életet élő egész embert állítja középpontba.

> Ennek megfelelően azt az oksági összefüggést igyekszik megismerni, amelyben a filozófiai rendszerek a kultúra egészéből létrejöttek, és amelyre vissza is hatottak.[9]

Vagyis a történeti vizsgálódás az egész embert nem elszigetelten – de nem is pusztán a mindennapi élet vagy munka összefüggésében –, hanem a legtágabb értelemben vett kulturális beágyazódásában teszi vizsgálat tárgyává.

8 „Sie erklärt im Gegensatz gegen Hegel die Entwicklung der Philosophie nicht aus den Beziehungen der Begriffe aufeinander im abstrakten Denken, sondern aus Veränderungen in dem ganzen Menschen nach seiner vollen Lebendigkeit und Wirklichkeit." Ez és a következő idézetek Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften* II. kötet (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914) V–VI. oldalán találhatók. (Dilthey *Gesammelte Schriften* művére a továbbiakban GS-ként hivatkozunk, a kötetszámot római számmal jelölve).

9 „Sonach sucht sie den Kausalzusammenhang zu erkennen, in welchem die philosophischen Systeme aus dem Ganzen der Kultur entstanden sind und auf dasselbe zurückgewirkt haben." Hogy mennyire részét képezi mindez a korabeli német filozófiai gondolkodásnak, s milyen különböző irányokban lehet kidolgozni, azt jól érzékeltethetjük egy-egy Heidegger- illetve Lukács-idézettel. „A filozófia a jelenvalólét hermeneutikájából kiinduló egyetemes fenomenológiai ontológia; e hermeneutika az *egzisztencia* analitikájaként minden filozófiai kérdezés vezérfonalának végét ott rögzítette, ahol *felfakad* és ahová *visszatér*." (Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mtsai., Budapest, Osiris, 2001, 56, eredeti kiemelések; a fordítást módosítottam); „Hasonlattal élve: ha a mindennapi életet nagy folyamnak képzeljük el, akkor […] a tudomány és a művészet elágazik belőle, differenciálódik, és sajátos célkitűzéseinek megfelelő módon alakul ki, eléri tiszta formáját e sajátosságban, amelyet a társadalmi élet szükségletei hívtak életre, hogy azután az emberi életre gyakorolt hatása, befolyása révén ismét beletorkolljon a mindennapi élet folyamába." (Lukács György: *Az esztétikum sajátossága 1.*, ford. Eörsi István, Budapest, Magvető, 1965, 16).

> Minden, a filozófiai gondolkodásban megragadott új tudati beállítódás a valósághoz éppen így érvényre jut e valóság tudományos megismerésében, a vele kapcsolatos érzésvilág értékmeghatározottságaiban, valamint az akarati cselekvésekben, az életvezetésben és a társadalom irányításában.[10]

A szellem szféráját tehát Hegelhez hasonló tágasságban ragadja meg a tudománytól az erkölcsön és az etikán át a jog és a politika szférájáig, annak ellenére, hogy oksági alapzatát nem az absztrakt szellem fejlődéstörvényeiben, hanem a konkrét emberi életben látja.

> A filozófia története láthatóvá teszi a tudat beállítódásait a valósághoz, e beállítódások reális vonatkozásait egymásra, valamint az így előálló fejlődést. Így lehetőséget ad arra, hogy megismerjük az irodalom, a teológia, a tudományok egyedi jelenségeinek történelmi helyét. A konkrét, valóságos alapzatot mindenütt csakis a filológiai (irodalmi) módszer révén állíthatjuk elő.[11]

A filozófiatörténet tehát az a tudásalakzat, amelyben az egyes korszakok középponti, szellemi magvát megragadó filozófiai rendszerek fejlődését e fejlődés konkrét lépcsőfokainak, az egyes filozófiai rendszereknek kiterjedt filológiai jellegű elemzései révén tesszük megragadhatóvá. Nem előfeltételezünk valamilyen történelemfeletti fejlődésmenetet, amelyet ezen a módon ragadunk meg, hanem azokat a „történelmi helyeket" tárjuk fel, amelyek a tág értelemben vett kulturális jelenségek, irányzatok individuális találkozási pontjait, együttállásait foglalják magukban (a hegeli „népszellemek" ellenfogalmaként).

Vagyis Dilthey nem azért fordult a történeti-filológiai kutatások felé, mert el szeretett volna merülni a – kreált vagy valóságos ellenlábasa, Nietzsche[12] által elmarasztalt – „antikvárius" történetírásban. Ennek motívuma egészen más volt: a nagy hatású hegeli rendszerelgondolással szemben, ha nem is földhöz ragadt, de

[10] „Jede im philosophischen Denken erfaßte neue Stellung des Bewußtseins zur Wirklichkeit macht sich gleicherweise im wissenschaftlichen Erkennen dieser Wirklichkeit, an den Wertbestimmungen des Gefühls über sie und in den Willenshandlungen, der Führung des Lebens wie der Leitung der Gesellschaft geltend."

[11] „Die Geschichte der Philosophie macht die Stellungen des Bewußtseins zu der Wirklichkeit, die realen Beziehungen dieser Stellungen aufeinander und die so entstehende Entwicklung sichtbar. So gibt sie die Möglichkeit, den geschichtlichen Ort für die einzelnen Erscheinungen der Literatur, der Theologie, der Wissenschaften zu erkennen. Die exakte Grundlage kann überall nur durch die philologische (literarische) Methode hergestellt werden."

[12] Lásd az e kérdést Misch nézőpontjából tárgyaló fejezetet.

legalábbis a kiterjedt és elmélyült történeti kutatások révén a szellem „talajához" tapadó történetfilozófiát, átfogó tudományfilozófiát és az emberi létezés egészét tárggyá tevő filozófiai antropológiát kívánt kidolgozni.

Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az átfogóan művelt tudományfilozófia mind a természettudományokat, mind azokat a tudományokat magába kellett fogadja, amelyeket Dilthey történet- és társadalomtudományoknak, illetve az egyik fő ellenfél, John Stuart Mill kifejezését átvéve (de azzal nem megelégedve) szellemtudományoknak nevezett.[13] Természettudományos kutatásokat Dilthey ugyan nem művelt, még ha egy időben igyekezett is elsajátítani az épp a század második felére gyökeres átalakuláson keresztülmenő diszciplínák fő téziseit, és az épp ekkortájt a természettudományokhoz átállni igyekvő pszichológiát meg is próbálta visszairányítani a szellemtudományok közé. Az is fontos lehet ebből a szempontból, hogy nagy tisztelettel fordult a hozzá közel álló kortárs természettudósok munkái felé, mint amilyen például a korszakos jelentőségű fizikus, Hermann Ludwig von Helmholtz volt. A történettudományban való elmélyedést azonban elengedhetetlennek tartotta már csupán annak érdekében is, hogy kívülállóságára hivatkozva ne lehessen figyelmen kívül hagyni filozófiai hozzászólását a történettudományi módszertannal kapcsolatos vitákhoz. Az is fontos szempont volt, hogy magáénak vallotta és alkalmazni kívánta a már említett hagyományos német történeti látásmódot. Egyik rá is nagy hatást gyakorló tanára a Berlini Egyetemen maga a korszakalkotó jelentőségű történettudós, Leopold von Ranke volt. Talán a tőle tanultak hatására kezdett egy időben foglalkozni filozófiai archívumok megalapításának gondolatával is.[14]

Bármennyire összetettek voltak is Dilthey motívumai, a lényeges az, hogy kezdeti teológiai tanulmányainak és hermeneutikatörténeti kutatásainak nyomvonalát követve belefogott élete legnagyobb történészi vállalkozásába, a Hegel-kortárs protestáns teológus, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) életrajzának megírásába.

Történetileg egyértelmű, hogy e vállalkozás Schleiermacher leveleinek kiadásra előkészítéséből nőtt ki, amellyel Dilthey berlini egyetemi évei alatt kezdett

[13] „Azon tudományok egészét, melyek tárgya a történelmi-társadalmi valóság, e műben szellemtudományok néven fogjuk összefoglalni." „[...] ez látszik a legkevésbé helytelennek, ha összehasonlítjuk az összes többi helytelen megjelöléssel, melyek között választani lehet. [...] az az előnye megvan, hogy helyesen jelöli meg a tények azon centrális körét, melyből kiindulva a valóságban e tudományokat egységesnek tekintjük, terjedelmüket felvázoljuk, s [...] a természettudományokkal szembeni elhatárolásukat végrehajtjuk." Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 20, 21.

[14] A 20. századra ez a gondolat valósággá vált, ahogyan ezt maga a bochumi Dilthey-Archiv is mutatja, melynek főmunkatársa Hans-Ulrich Lessing, az általunk is alapul vett autoritatív Dilthey-monográfia szerzője. Ranke és a levéltári kutatás kapcsolatáról lásd Hans-Ulrich Lessing: *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Köln, Böhlau, 2011, 20. sk.

el foglalkozni, s melynek első kötete el is készült, ám a család vétója miatt nem jelenhetett meg. Filozófiailag bizonyára az motiválta, hogy rokonszenvesnek találhatta Schleiermacher törekvését arra, hogy a teológiát a filozófiával és a tudományokkal közös keretben helyezze el, kitüntetett szerepet szánva az etikának. Egy levelében Graf Yorck von Wartenburgnak Dilthey a *System der Ethik* címen kiadott kéziratát „Abschluß meiner systematischen Gedanken"-nek, „rendszeres elgondolásaim lezárásának" nevezte.[15] Bizonyára Schleiermacher vallásra vonatkozó elgondolásai is vonzóak lehettek számára, egy olyan gondolkodó számára, aki egyetemi évei alatt folyamatosan távolodott a családi hagyományként vele szemben megfogalmazódó elvárástól, hogy maga is lelkész legyen. Ezt a Dilthey által bizonyára osztott schleiermacheri valláselgondolást Karl Barth szavait idézve jellemezhetjük Dilthey vélelmezett perspektívájára is vonatkoztatva:

> Modern emberként [...] eltökélt volt arra, hogy a kereszténységet mindenképp úgy értelmezze, hogy értelmezett tételei ne kerülhessenek ellentmondásba kora filozófiájának, történeti és természettudományi kutatásának alapelveivel és módszereivel.[16]

Barth ezzel kapcsolatban nagyon élesen fogalmaz: egyenesen „a kereszténység feltétlenségének elárulásáról" beszél, és – persze ha a fent mondottak tarthatók – ez Dilthey-re is vonatkoztatható.

Bárhogy is álljon azonban a dolog Schleiermacherrel magával, illetve Barth Schleiermacher-értelmezésével, Dilthey számára az említett elgondolások mindenképp alkalmasnak kellett tűnjenek az alaposabb kimunkálásra, hisz életének fő művei ilyen vagy olyan módon ezek kidolgozását vállalták fel. Talán az sem véletlen, hogy életének utolsó, s a többi projekttől talán eltérően alapvetően ezért befejezetlenül maradt kézirata a *Das Problem der Religion* [A vallás problémája] címet viseli.

Mindenesetre a *Leben Schleiermachers* című mű első kötete 1870-ben jelent meg, s noha már akkor beharangozta a második kötetet, noha újra és újra neki is látott a munkának, nagy mennyiségű kéziratot is készített hozzá, művekben, levelekben utalásokat is tett a második kötet megjelenésére, sőt már a kiadóval is egyeztetett időpontot, a kötetet mégsem tudta lezárni.

[15] Lessing: *Wilhelm Dilthey*, 27.

[16] „Er ist als moderner Mensch [...] entschlossen, das Christentum auf keinen Fall so zu interpretieren, daß seine interpretierten Sätze in Widerspruch zu den Prinzipien und Methoden der Philosophie, der Geschichts- und Naturforschung seiner Zeit treten können." Karl Barth *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* című könyvéből idézi Volker Gerhardt – Reinhard Mehring – Jana Rindert: *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946.* Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität, Berlin, Akademie Verlag, 1999, 40.

A „történeti iskola" filozófiai megalapozása

Az egyik mű, amelyben Dilthey például kifejezetten utal a *Schleiermacher élete* második kötetére, a *Bevezetés a szellemtudományokba* című munka, amelyet 1883-ban jelentetett meg. E mű egyrészt részoka az életrajz befejezetlenségének, másrészt azonban osztozik sorsában: maga is torzóban maradt, maga is csak első kötetként maradt fenn nagyívű történeti áttekintéssel és a rendszeresként előre jelzett rész rövid előzetesével, miközben e második kötetként beharangozott rendszeres rész itt is csak résztanulmányokig, kéziratos feljegyzésekig jutott el.

Misch és a 20. századi filozófiai hermeneutika valamennyi művelője szempontjából döntő fontosságú lesz – mert vízválasztó jelleget fog ölteni –, hogy Dilthey egész élete során kitartott az eddig mondottakban is láthatóan hangsúlyos módszertani kiindulópontja mellett. Ez összetett meggyőződést foglal magában. Egyrészt úgy vélte, John Stuart Millnek, Auguste Comte-nak és sok más kortárs gondolkodónak igaza van abban, hogy a természettudományok kitüntető jegyeinek mondják az általánosérvényűséget és az objektivitást, miközben ez nem állítható a történeti és társadalomtudományokról, noha jogosan elvárható lenne. Másrészt azonban meg volt győződve arról, hogy a jogos elvárásnak semmiképp sem úgy kellene eleget tenni, ahogyan a szerinte tévúton járó Mill, Comte és a többiek vélelmezik, amikor arra törekszenek, hogy módszertanilag a természettudományokhoz idomítsák a szellemtudományokat. Ezzel ugyanis teljességgel megfosztják e tudományokat sajátszerűségüktől, melynek legmélyebb, bár nem egyedüli alapja tárgyuk individualitása, mely kimondhatatlan (*individuum est ineffabile*) és megismételhetetlen. Így aztán Dilthey abban látta feladatát, hogy egyfelől a szellemtudományok sajátszerűségének, ehhez illő eljárásmódjainak meggyőző bemutatásával elfogadtassa különállásukat a természettudományoktól, másfelől azért valamilyen módon mégiscsak biztosítsa objektivitásukat, amely itt abban áll, hogy nincsenek kitéve a mindenkori kutatói önkénynek.

A *Bevezetés* ezt a feladatot egyrészt nagyívű történeti áttekintéssel igyekszik megoldani, másrészt elkezdi taglalni azt a hármas osztatú sémát, amelyet későbbi műveiben is alkalmaz: a természettudományok és a szellemtudományok között a pszichológia kap helyet mint összekötő jellegű tudomány – már ha Dilthey-t követve megfelelően értelmezzük, és nem hagyjuk, hogy a természettudományok kisajátítsák.[17]

[17] Lásd erről részletesen és árnyaltan Pléh Csaba: *A lélektan története*, Budapest, Osiris, 2010, 295–306. *(6.3. Magyarázat és megértés. A szellemtudományos pszichológia)*, különösen 296–299. *(6.3.1. Szellem és történelem a lélekben: Wilhelm Dilthey)* fejtegetéseit.

A *Bevezetés* előszava egyértelműen megfogalmazza a könyv feladatát: „hogy a szellemtudományok filozófiai alapjaira vonatkozó kérdést a bizonyosság számomra elérhető legmagasabb fokán oldja meg."[18]

E szűk értelemben filozófiai állásfoglalást nagyon is tekinthetjük analógnak a Descartes – aki Mill mellett egy másik nagy ellenfél – által a maga számára meghatározott életfeladattal, a lehető legnagyobb bizonyosság elérésével a tudományok és az etika régiek építette nagyszabású palotája számára. Ennél sokkal tágabb értelemben vett és alapvetően más jellegű filozófiai állásfoglalásnak tekinthető, hogy Dilthey késztetve érezte magát arra, hogy történelmi-politikai tablón helyezze el saját magát és vállalkozását. Ennek nyomán egyértelművé válik, hogy Descartes-ot is minden bizonnyal a felvilágosodás gondolkodói egyikeként tekintette, azok egyikeként, akik előkészítették a francia forradalmat. Könyve ugyanakkor e komplexum egész ideológiai rendszerét hivatott opponálni annak révén, hogy filozófiai-módszertani megalapozást ad a német történeti iskola – Dilthey nézete szerint – ezt nélkülöző munkái számára.

> Ugyanabban az időben, amikor Franciaországban a társadalmi eszméknek a XVII. és XVIII. században kifejlődött rendszere természetjogként, természetes vallásként, elvont államelméletként és elvont politikai gazdaságtanként a forradalomban levonta gyakorlati következtetéseit, ugyanakkor, amikor e forradalom hadseregei elfoglalták és lerombolták a német birodalom régi, különösen félresikerült épületét, melyet az ezeréves történelem fuvallata lengett körül, ugyanebben az időben kialakult hazánkban egy sajátos szemlélet a történelmi fejlődésfolyamatról mint arról a folyamatról, melyben valamennyi szellemi tény keletkezik – és ez a szemlélet bebizonyította a társadalmi eszmék amaz egész rendszerének valótlanságát.[19]

Bármilyen furcsának is tűnhet ez első olvasásra, Dilthey mégis minden bizonnyal úgy tekintette az akkor új kísérleteket a valamennyi tudomány számára, megkülönböztetés nélkül kötelező egységes metodológiai alapok bevezetésére, mint a forradalmi szemléletmód következményét, amellyel szemben szállt síkra ő maga a független módszertani megalapozás érdekében a történeti tudományok számára. Ugyanakkor korának többi gondolkodójához hasonlóan ő sem hajlott valamilyen új teológiai alapú metafizikai rendszer megalkotására az induktív-logikai módszertan ellenében. Dilthey akár még azt is gondolhatta, hogy épp a metafizikai maradványok voltak felelősek a francia forradalmi gondolkodás – majd a hadsereg – lendületéért. Dilthey terve bizonyára az volt, hogy átalakítja

[18] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 11.

[19] Uo.

mind az életfilozófiát, mind pedig a hegeli szellemfilozófiát annak érdekében, hogy szert tegyen arra az eredeti kiindulópontra, mely szerint az élet alapvetően mégiscsak *szellemek* élete, noha e szellemek nem azonosíthatók sem az abszolút szellemmel, sem a *cogito* metafizikailag biztosított egójával. Úgy vélte, a szilárd bázist egyedül a belső tapasztalatban lehet megtalálni, a tudat tényeiben, amelyeket ő az ismeretelmélettel és a pszichológiával kapcsolt össze egy új idealista metafizika helyett. Az ismeretelméletet és a pszichológiát kell tehát kitüntetni olyan megalapozó diszciplínákként, amelyek felváltják a metafizikát és garantálják a szellemtudományok függetlenségét:

> E tények [a belső tapasztalat, a tudat tényei] elemzése a szellemtudományok centruma, és így – a történeti iskola szellemének megfelelően – a szellemi világ elveinek megismerése magának e világnak a határain belül marad, és a szellemtudományok magukban önálló rendszert alkotnak.[20]

A tudati tények szerepe a metafizikai tényekkel szemben

Amennyire meggyőzőnek tekinti Dilthey a „történeti iskolát" a felvilágosodás forradalmi nézeteivel szemben tisztán tudományos szempontból, annyira elmarasztalja képviselőit[21] amiatt, hogy nem hozták létre a csatornát, amelyen keresztül beáramolhatnak nézeteik az „életbe" és hatással lehetnek rá. Úgy véli, ezt a csatornát a tudat tényeinek elemzése révén lehet megteremteni, amit a korabeli, egyre inkább a természettudományosság felé orientálódó pszichológia szellemtudományi alternatívája és az ismeretelmélet alkalmazásával kellene megvalósítani.

> Hiányzott az ismeretelmélethez és a pszichológiához fűződő egészséges viszony. Ezért nem jutott el az iskola a magyarázó módszerig sem, miközben a történelmi szemléletre építő tudás (*geschichtliches Anschauen*) és az összehasonlító eljárás önmagában véve sem a szellemtudományok önálló összefüggését nem képes helyreállítani (*aufrichten*), sem pedig az életet nem képes befolyásolni.[22]

Talán inkább az emberi természetről szóló értekezést író, a naturalizmus felé hajló Hume, semmint a dogmatikus szendergéséből ugyan Hume által felvert, de a naturalizmussal szembeszegülő transzcendentálfilozófiai filozófiát megalkotó

[20] Uo., 13.

[21] Winckelmannt, Herdert, a romantikus iskolát, Niebuhrt, Jacob Grimmet, Savignyt, Böckhöt említi a német tudományosságból, Burke-öt Angliából, Guizot-t és Tocqueville-t Franciaországból.

[22] Uo., 12; GS I, XVI. A fordítást kis mértékben módosítottam.

Kant értelmében fogalmazza meg Dilthey azokat a sorokat, amelyek két évtized múlva majd Husserl fenomenológiájában fognak rezonálni az említett gondolkodóktól eltérő, valamelyest platonikusnak tekinthető modorban.

> Kizárólag a belső tapasztalatban, a tudat tényeiben találtam olyan szilárd talajt, melyben gondolataim horgonyt vethettek [...] Minden tudomány tapasztalati tudomány, de minden tapasztalatnak tudatunk [...] feltételeiben, természetünk egészében van eredeti összefüggése és ennek következtében meghatározott érvényessége. Ezt az álláspontot [...] ismeretelméletiként jelöljük meg; a modern tudomány nem ismerhet el más álláspontot. [...] a szellemtudományok önállósága éppen ebből az álláspontból kiindulva talál magának olyan megalapozást, amilyenre a történeti iskola rászorul. [...] a realitás, ahogyan az van, csak a tudatnak a belső tapasztalatban adott tényeiben áll rendelkezésünkre.[23]

A pszichológia megújításában és a pszichofizikai életegység filozófiájához – a „szellemfilozófiához" – kapcsolásában kulcsszerepet kapnak tehát a belső tapasztalatban adott tudati vagy szellemi tények. E tények nem külső forrásból adódtak az emberi természethez, veleszületett ideákként, hanem a történelem folyamán, immanens fejlődés eredményeként jöttek létre, s ezek alkotják azt a valóságot, amelyet „az ember, a történelem, a társadalom" szavakkal illetünk. Dilthey abból indul ki, hogy ameddig az ember nem kezd vizsgálódni a szellem eredetéről, addig minden további nélkül belátja, hogy elkülönül a természettől személyének függetlensége, gondolatainak mindenre kiterjedő volta, a cselekvésekért viselt, a szuverén akarat meglétére épülő felelősségvállalása révén. Meglepő módon épp a Spinoza által *magának e kifejezésnek a kontextusában is* élesen bírált elmélet képviselőjeként veszi át mégis kifejezetten tőle az *imperium in imperio* kifejezést: az ember külön birodalmat alkot a természet birodalmán belül.[24]

> Az ember számára minden csupán e szellemi tények révén tudatosodhat, illetve a világra való hatást szellemi tények kialakítása alapozza meg. Ugyanakkor ismeretelméletileg-módszertanilag jelentős különbség van a természettudományok által kutatott

[23] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 13.

[24] Spinoza az *Etika* III. könyvének előszavában használja e kifejezést, mondván, hogy akik kinevetik vagy elátkozzák a szenvedélyeket, nem pedig a természethez tartozó dolgokként vizsgálják őket – mint ahogyan ő teszi –, azok tekintik az embert a természeten belül külön birodalomnak. Hogy a furcsa hivatkozások számát növelje, Dilthey ugyanezen a helyen egyetértőleg hivatkozik Pascalra is, aki viszont se Spinozával, se vele magával nem értett volna egyet. Szerinte ugyanis az ember valóban *imperium in imperio*, ám Isten kitüntetett teremtményeként az, nem pedig a történelem során immanens módon kifejlődő szellemi tények okán. Vö. Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 22.

> világ és a szellemtudományoké között. Míg az előbbiben objektíve szükségszerű összefüggéssel van dolgunk, ahol a kezdet voltaképp már mindent magában foglal, ami csak később kibomlik, addig az utóbbiban megjelenik a szabadság: „az akarat tettei itt [...] valóban létrehoznak valamit, fejlődést vívnak ki a személyben és az emberiségben."[25]

A történelem tehát – Gianbattista Vicóra emlékeztető módon – az ember akaratlagos (ön)teremtésének terepe, nem pedig az a fajta történelmi haladás, amelynek „eszményében az intellektuális fejlődés bálványimádói kéjelegnek."[26]

Dilthey úgy véli, hogy e szellemi vagy tudati tények az érzékszervek közreműködése nélkül jönnek létre azokból az eredeti adottságokból, amelyek a belső tapasztalatban vannak, s amelyeket a természeti folyamatok által biztosított alkalmak hatására formálunk meg.

> Így kialakul a tapasztalatoknak egy olyan külön birodalma, melynek önálló eredete és anyaga a belső élményben van, és amely [...] sajátos tapasztalati tudomány tárgya.[27]

Ám a szellemi élmények nem pusztán a szellemtudományok megismerési alapját alkotják, hanem a természettudományokét is. Ez annyiban semmiképp sem meglepő, amennyiben mindkét tudományterület az emberi szellem sajátos működésének megnyilvánulása.

> Mivelhogy az, ami van a számunkra, e belső tapasztalat révén áll fenn, [s] aminek számunkra értéke van vagy ami célként van, csakis érzésünk és akaratunk élményében van számunkra így adva, ezért ebben a tudományban rejlenek megismerésünk princípiumai, melyek megszabják, hogy mennyiben létezhet számunkra a természet, [illetve] cselekvésünk princípiumai [is], amelyek megvilágítják, hogy vannak célok, javak, értékek; ezeknek léte alapozza meg a természettel való minden gyakorlati érintkezést.[28]

Bármilyen eredményre jussunk is azonban azt latolgatva, hogy Dilthey álláspontja a Hume-éhoz vagy a Kantéhoz áll-e közelebb, ő maga egy döntő ponton ellentmond *mindkettejük* megoldásának – ahogyan ő értelmezi azokat, sőt, az övével ellentétes ismeretelméleti paradigma képviselőjeként még Locke-ot is hozzájuk kapcsolja. A megfogalmazás a Misch által később „evokatívnak" nevezett nyelvhasználat látványos példája: a szó nem úgy áll egyértelmű megfelelésben

[25] Uo., 22.

[26] Uo. Erre fog majd épülni Mischnél az *Ereignis* fogalma, amely olyan nagy horderejű történelmi jelenségekre utal, melyek nem vezethetők le előzményeikből.

[27] Uo., 24.

[28] Uo. A fordítást módosítottam GS I, 9 nyomán.

a jelentettjével, mint egy természettudományos terminus – legalábbis ideális értelemben –, hanem olyan szimbolikus kifejezés – a ricœuri értelemben[29] –, amely *felhívja* a befogadót arra, hogy saját maga egészítse ki a szó szerinti jelentést a szerző által szándékolttal.

Ebben az összefüggésben ez a fajta szóhasználat persze talán kevésbé szerencsés, mert a szakfilozófiai értelmezések síkjáról könnyen átirányíthatja a figyelmet az ideológiai vita vagy a genealógiai destrukció síkjára, ahogyan az Diltheytől függetlenül meg is figyelhető a Marx nyomán létrejött „osztályharcos" szövegekben, illetve a Nietzsche, Darwin és mások elindította későbbi irányzatoknál.

> A Locke, Hume és Kant konstruálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem azésznek mint puszta gondolkodási tevékenységnek a híg leve. Engem azonban a történeti és pszichológiai foglalatoskodás az egész emberrel oda vezetett, hogy őt erőinek sokféleségében, ezt az akaró, érző, megjelenítő lényt a megismerés és a megismerés fogalmainak (mint külvilág, idő, szubsztancia, ok) magyarázatában is alapul vegyem [...] a jelenlegi absztrakt, tudományos gondolkodás valamennyi alkotórészét az egész emberi természet mellé állítom, amilyennek azt a tapasztalat, a nyelv és a történelem tanulmányozása mutatja, és megkeresem összefüggésüket. [...] a valóságról alkotott képünk és ismeretünk legfontosabb alkotórészei – mint éppen a személyes életegység, a külvilág, a rajtunk kívüli individuumok, ezen individuumok élete az időben és kölcsönhatásuk – mind magyarázhatók ebből az egész emberi természetből, melynek reális életfolyamatában az akarás, az érzés és a megjelenítés csak különböző oldalak.[30]

Dilthey szerint az emberrel való foglalatoskodás e gyökeres átalakítása a pszichológia megújításával kell, hogy együtt járjon. Az általa említett gondolkodók persze maguk is két eltérő irányhoz tartoznak: Kant a Christian Wolff nyomán kialakult ún. „iskolafilozófia" alkotórészeként művelt *psychologia rationalis* kritikai örököse volt, míg Locke és Hume erősen az empirikus vizsgálódásra, egyfajta naturalisztikus introspekcióra építettek. Ez utóbbival, illetve látszólagos ellenlábasuk, Descartes kísérleti módszerével rokonítható a Dilthey korában kialakulóban lévő természettudományos kísérleti pszichológia, amelynek egyik jelentős szószólója Dilthey barátja, Hermann Ebbinghaus volt.

Dilthey különös élességgel a *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* című 1894-es akadémiai értekezésében vázolta fel az általa magyarázónak vagy

[29] Ez lesz majd az alapja annak, hogy Bollnow kapcsolatot keres Misch és Ricœur hermeneutikája között, mint a későbbiekben látni fogjuk.

[30] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 14. A fordítást némileg módosítottam GS I, XVIII. alapján.

konstruktívnak nevezett, természettudományos analógiákat követő pszichológia és az általa alternatívaként bevezetni kívánt leíró, megértő pszichológia kettősségét.

> Magyarázó tudományon azt értjük, ha valamely jelenségterületet korlátozott számú, egyértelműen meghatározott elem (vagyis az összefüggés alkotórészei) segítségével bármiképpen alárendelünk egy kauzális összefüggésnek. [...] a magyarázó pszichológia megkülönböztető jegye abban rejlik, hogy meg van győződve róla: a korlátozott számú, egyértelműen meghatározott elemből eljut a lelki jelenségek teljes és átlátható ismeretéhez. A konstruktív pszichológia név még találóbb lenne.[31]

Egyértelmű a rokonság e magyarázó-konstruktív pszichológia és Descartes *Értekezés a módszerről* című írásának második részében felvázolt módszertani elvek között, melynek – tisztán módszertanilag – rokon megvalósulásait jelentik Descartes, illetve Spinoza szenvedély-, illetve affektuselméletei. A „leíró és taglaló pszichológiát" Dilthey e módszer alkalmazásának *ellentéteként* mutatja be.

> A lelki élet teljes valóságát ábrázolni és lehetőleg elemezni kell, s ennek a leírásnak és elemzésnek az elérhető legmagasabb fokon bizonyosnak kell lennie. [...] Menetének analitikusnak s nem konstruktívnak kell lennie. A kifejlett lelki életből kell kiindulnia, nem pedig azt kell elemi folyamatokból levezetnie. [...] egy ilyen pszichológia menetének kizárólag leírónak és taglalónak kell lennie, mindegy, hogy ezen eljárás szolgálatában szükségesek-e szintetikus gondolati aktusok. [...] A pszichológia tárgyát a kifejlett embernek és a kész, teljes lelki életnek kell alkotnia. Ezt totalitásában kell felfogni, leírni és elemezni.[32]

Dilthey számára az értekezés megjelenését követően nemcsak az volt megrázó, hogy ez a pszichológiakoncepció megsemmisítőnek szánt bírálatban részesült, hanem az is, hogy épp a korábban említett barátja, Hermann Ebbinghaus volt a bírálat szerzője. Talán ezzel is indokolható, hogy az immár *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* címen véglegesíteni kívánt megalapozási program élete végére ismét csak az első rész kidolgozásáig és a továbbiak töredékes fölvázolásáig jutott. Erről majd még ejtünk szót az önéletírás alapvető szerepe kapcsán.

31 Uo., 169.

32 Uo., 194–195. A kettősség hátterének, rétegeinek és recepciójának alapos elemzéséhez lásd Pléh Csaba: A magyarázat és a megértés a szellemtudományos pszichológiában, *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. évf., 2013/2, 29–39.

A filozófiai hermeneutika keletkezése

Dilthey-nek *A hermeneutika keletkezése* című manifesztum jellegű írása 1900. március 28-án jelent meg a Christoph Sigwart 70. születésnapját köszöntő *Philosophische Abhandlungen* [Filozófiai értekezések] című kötetben, mások mellett olyan jelentős gondolkodók írásainak társaságában, mint Benno Erdmann, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hans Vaihinger, Alois Riehl, Eduard Zeller – akik közül például Rickert kifejezetten kedvezőtlenül fogadta Dilthey életfilozófiai projektjét, amint az majd Misch írásaiból is kiderül. Továbbá ő is és Windelband is kifejlesztett egy sajátos tudományosztályozást a természettudományoktól eltérő jellegű tudományok befogására. Mindez természetesen nem befolyásolta Dilthey-t abban, hogy fenntartsa a maga elgondolását az emberi szellem tudományos működésmódjairól, és abban sem, hogy – a fejlemények felől nézve mondhatjuk – meghirdesse azt, amiből a 20–21. században a filozófiai hermeneutika programja lett a maga számos elágazásával. Ezek mind Dilthey-re mutatnak vissza, hol egyetértőleg, hol kritikailag. Mindjárt maga e hermeneutikai manifesztum kiindulópontja is kritika tárgya Hans-Georg Gadamernél, miközben Emilio Bettinél elismerten megoldandó feladat: a hermeneutika mint módszertani eszköz a szellemtudományok objektivitásproblémájának megoldására:

> [...] az egyedi emberi létezés nagy formáinak *tudományos* megismerésére vonatkozó kérdés vetődik fel mármost számunkra. Lehetséges-e ilyen megismerés, és milyen eszközeink vannak elérésére?
>
> [...] ezek a tudományok, éppúgy, mint a történelem, biztosságuk tekintetében attól függenek, hogy *általánosérvényűségre* emelhető-e az egyedi megértése. [E probléma] e tudományoknak minden természetmegismeréssel szemben sajátjuk.[33]

Ugyanakkor Dilthey kitekint a szűkebb tudományfilozófiai kérdésfeltevés adta keretek közül. Egyrészt korai hermeneutikatörténeti kutatásaira építve röviden bemutatja a filológiai és a bibliai hermeneutika történetét, másrészt a leíró-tagláló, azaz a megértő pszichológia programjához kapcsolódva a lelki folyamatoknak mint valami belsőnek a megértését kívánja elérni külsővé vált produktumaik, objektivációik révén. A hermeneutika két klasszikus terminusának, a megértésnek (*Verstehen*) és az interpretációnak (a *Deutung* szó másik, bevett fordításával értelmezésnek) alkalmazása révén egyértelművé teszi, hogy számára nem pusztán egyedi műalkotások vagy történelmi dokumentumok megértéséről van szó,

[33] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 257.

hanem arról az élethermeneutikáról, amelyet majd éppenséggel a Misch Heideggerrel szembeni polémiájának alapot szolgáltató *Lét és idő* bont ki egy meghatározott – Misch által vitatott – módon.

> Megértés és interpretáció így magában az életben mindig élénkek és tevékenyek, kiteljesedésüket az életerős műveknek és azok szerzőjük szellemében meglevő összefüggésének tudományszerű értelmezésében érik el.[34]

Széles spektrum tárul tehát itt föl, melynek alapszintjén a mindennapi életben folyamatosan működő, az akár csak efemer módon objektiválódó életjelenségek megértő-interpretáló hermeneutikája található, kiteljesedése pedig a műalkotások és az egyedi dokumentumok szaktudományként művelt hermeneutikája.

Schleiermacher nyomán kimondja Dilthey azt is, hogy a matematikai-logikai beállítottságú filozófusok által *circulus vitiosus*nak tekintett hermeneutikai kör valójában *elengedhetetlen.* Ez a tézis ismét csak nagy szerepet fog játszani az egész 20–21. század hermeneutikai irányultságú filozófiájában, kezdve természetesen már az említett Misch-féle Heidegger-elemzéssel.

> [...] minden értelmezőművészet központi nehézsége[, hogy az] egyes szavakból és azok kapcsolataiból a mű egészét kell megérteni, ámde az egyes megértése már előfeltételezi az egész teljes megértését. Ez a kör megismétlődik az egyes művek szerzője szellemiségéhez és fejlődéséhez való viszonyában, és ugyanígy visszatér ennek az egyes műnek irodalmi műfajához való viszonyában.[35]

Ezzel kapcsolatban mindenképp szem előtt kell tartanunk a hermeneutika spektrumának tágasságából fakadó kiterjesztéseket: a kör problémája éppúgy jelen van a mindennapi életjelenségek megértésében, mint az a másik klasszikus tézis is, mely szerint a

> [...] hermeneutikai eljárás végső célja az, hogy a szerzőt jobban megértsük, mint ahogy ő magát megértette. Ez az a tétel, amelyik a nem tudatos alkotás tanának szükségszerű konzekvenciája.[36]

[34] Uo., 267.
[35] Uo., 269.
[36] Uo., 270.

Az önéletírás alapvető szerepe

Az élethermeneutika gondolatának összekapcsolása ezekkel a klasszikus szöveghermeneutikai tézisekkel éppen úgy előkészíti a Dilthey utolsó megalapozási kísérletét, a záró töredékek kifutását az önéletírásra, mint a Schleiermacher-levelezéssel, illetve -életrajzzal való foglalatoskodása ifjúkorától kezdve. A most következő rövid idézetekben megfogalmazódó gondolatmenetek döntő jelentőségűek, mert egyrészt előkészítik Misch önéletírás-projektjét, másrészt állandó vonatkoztatási pontokat jelentenek számára akkor, amikor különböző kontextusokban újra és újra rekonstruálja Dilthey rendszeres gondolkodását. A korábbiakat is összefoglaló tézissorozat a természettudományok helyének és feladatának kijelölésével indul:

> A fizikai lét képezi a szellemi élet talaját, amely hozzárendelődik az evolúcióhoz, mint annak legmagasabb foka a Földön. A feltételeket, amelyek között fellép, a természettudomány dolgozza ki, amennyiben a fizikai fenomének között törvényekben artikulálódó rendet fedez fel.[37]

A mindent magába foglaló *élet (Leben)* szellemileg megragadható legelemibb egysége a *megélés (Erleben):*

> A megélés (*das Erleben*) időbeli lefolyás, amelyben minden állapot, még mielőtt elkülönített (*deutlich*) tárggyá válna, megváltozik [...][38]

Innen nézve minden életrajz és önéletírás többé vagy kevésbé kiterjesztett és részletezett kísérlet ennek az állandó változásban lévő életfolyamnak a megállítására, rögzítésére azáltal, hogy több vagy kevesebb elemet tesz „elkülönített tárggyá", formával látva el így a formátlan folyamot és kivágva mozzanatokat, életeseményeket, melyek látszólag elválasztottak vagy legalább elválaszthatók a többiektől.

[37] Bacsó Béla (vál.) – Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 65; Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1982, 241.

[38] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 65. Saját kiemelésem – B. G. (A fordítást módosítottam Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1981, 239 alapján.)

> A megfigyelés azonban szétrombolja a megélést. [...] magának az életnek törvénye [...], hogy az élet minden mozzanata, amelyet megfigyelünk [...] többé már nem folyamat, hanem az emlékezetben megtartott mozzanat; ugyanis *a figyelem – amely megállítja az önmagában folyásban lévőt – rögzíti a mozzanatot.*[39]

Ez az a pont is, amely összeköti a fizikait a szellemivel.

> A megéléssel *(Erleben)* [...] átlépünk a fizikai jelenségek világából a szellemi valóság birodalmába. Ez alkotja a szellemtudományok tárgyát, és a rá vonatkozó [értelemadó] elmélkedés *(Besinnung)* [...] valamint ismeretértékük teljesen független fizikai feltételeik tanulmányozásától.[40]

> A következő lépésben az eddig még tagolatlan megélés tárgyi szerkezetet kap, azaz alanyra, tárgyra s más összetevőkre tagolódik: „A megéléshez kapcsolódnak a megéltről alkotott ítéletek, amelyekben az, amit megéltünk, tárgyi szerkezetet kap *(gegenständlich wird).*" (Uo.)

Mint majd látni fogjuk, a kategoriális szerkezet feltárása Misch Dilthey-értelmezésének kardinális pontja, mert saját logikai jellegű megközelítését erre igyekszik majd ráépíteni. Dilthey formális és reális kategóriákat különít el egymástól:

> Mint láttuk, a formális kategóriák a gondolkodás elemi teljesítményeiből erednek. Olyan fogalmak ezek, amelyek reprezentálják azt, ami a gondolkodás teljesítményeiben fogható fel. Ilyen fogalmak az egység, sokaság, azonosság *(Gleichheit),* különbözőség, fokozat, vonatkozás. Ők az egész valóság attribútumai.[41]
>
> A reális kategóriák...
>
> A reális kategóriák között mármost olyanok lépnek föl, amelyek a szellemi világ felfogásából erednek [...] mindenütt, ahol szellemi élet van, megilleti azt a hatásösszefüggés, erő, érték, stb.[42]

[39] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika,* 65. (A fordítást módosítottam Dilthey: *Der Aufbau,* 240 alapján.)

[40] Dilthey: *Der Aufbau,* 239.

[41] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika,* 66–67. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau,* 242 alapján.)

[42] Uo., 62–63. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau,* 237 alapján.)

Amennyire különösnek látszik első pillantásra, hogy Dilthey az erő kategóriáját a szellemi életet jellemző kategóriák közé helyezi, annyira nagy hangsúlyt helyez majd rá Misch a Heidegger-polémiában. Másfelől mi sem természetesebb, mint hogy az időbeliség/időiség Husserlnél és Heideggernél is aligha túlbecsülhető szerepet játszó kategóriája kitüntetett módon sorolódik ide:

> Az életben, első kategoriális meghatározásaként, minden mást megalapozó módon foglaltatik benne az időbeliség *(Zeitlichkeit)*.[43]

A „hermeneutikai manifesztum" kapcsán már említett hermeneutikai kör itt egyértelműen *az egész szellemi élet* alapvető kategóriájaként jelenik meg.

> [Az egész részeihez való viszonyának formális kategóriája] csak a szellemtudományok birodalmában tesz szert sajátos értelemre az élet lényegéből és a megértés e lényegnek megfelelő eljárásából; e sajátos értelem az az összefüggés, amelyben a részek összekapcsolódnak.[44]

> Az élet lefolyása részekből áll, megélésegységekből *(Erlebnisse)*, amelyek belsőleg összefüggnek egymással. Minden egyes megélésegység valamely énre *(Selbst)* vonatkoztatott, arra az énre, amelynek része. A többi résszel alkotott struktúra révén bekapcsolódik egy összefüggésbe. Minden szellemiben összefüggésre bukkanunk; így az összefüggés olyan kategória, amely az életből származik. Az összefüggést a tudat egységének köszönhetően fogjuk fel. Ez az a feltétel, amelynek teljesültével lehetséges csak bármilyen felfogás. [...][45]

Ha az individuum életegészét kitüntetett egésznek tekintjük, amellyel kölcsönhatásban nyernek értelmet az egyes életmozzanatok, megélésegységek, akkor máris egyértelmű, hogy az életrajznak, de még inkább az önéletírásnak kitüntetett szerepet kell kapnia.

> Csak azért adatik számunkra az élet összefüggése, mert az élet maga struktúraösszefüggés, amelyben a megélésegységek megélhető összefüggésben állnak. Ezt az összefüggést egy átfogó kategória alá, az egésznek részeihez való viszonya alá vonva fogjuk fel, amely egyben az egész valóságról tehető állítás módját is megadja.[46]

[43] Uo. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 237 alapján.)
[44] Uo. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 243 alapján.)
[45] Uo., 65–66. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 240 alapján.)
[46] Uo. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 240–241 alapján.)

> Azonban mi az a sajátos értelem mármost, amelyben az emberiség életének részei egésszé kapcsolódnak össze? Melyek azok a kategóriák, amelyekben ezt az egészet megértve hatalmunkba kerítjük? Vessünk egy pillantást az önéletírásokra, amelyek az életről folytatott [értelemadó] elmélkedés *(Besinnung)* legközvetlenebb kifejeződései.[47]

Az önéletírások nemcsak ebből az objektív nézőpontból kaphatnak kitüntetett jelentőséget, hanem az írói szubjektum felől is. Ezt körvonalazzák a következő idézetek.

> Az önéletírás a legmagasabbrendű és legtanulságosabb forma, amelyben az élet megértésével szembetaláljuk magunkat. […] Különös érdekesség, hogy aki érti ezt az életfolyamatot, azonos azzal, aki létrehozta. Ebből adódik a megértés különös intimitása. Ugyanaz az ember, aki az összefüggést keresi az életében, mindabban, amit életének értékeiként érzett, amit céljaiként megvalósított, élettervként *előrevetített*, amit visszapillantva fejlődéseként, előre pillantva életének alakulásaként/alakításaként s legfőbb javaként megragadott – mindebben már eleve képet alkotott magának életének összefüggéséről különböző nézőpontok szerint, s ezt az összefüggést kell most kimondani.[48]

> Minden életnek megvan a maga saját értelme. Abban a jelentésösszefüggésben lelhető fel, amelyben minden emlékezetbe idézhető jelennek önértéke van, miközben ugyanakkor az emlékezet összefüggésében vonatkozásban áll az egész értelmével is. Az individuális létezésnek ez az értelme teljességgel szinguláris, a megismerés számára feloldhatatlan, s mégis, mint egy leibnizi monász, a maga módján megjeleníti a történelmi univerzumot.[49]

Mintegy az objektív és a szubjektív nézőpontot egyesíti az a megjegyzés, amely a kitüntetettség alapját abba a ténybe helyezi, hogy az önéletírás szerzője nem önkényesen jár el, mikor írni kezd. Különös módon az önéletíráson keresztül

[47] Uo., 68. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 243–244 alapján.)

[48] „Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt. […] Und zwar ist der, welcher diesen Lebenslauf versteht, identisch mit dem, der ihn hervorgebracht hat. Hieraus ergibt sich eine besondere Intimität des Verstehens. Derselbe Mensch, der den Zusammenhang in der Geschichte seines Lebens sucht, hat in all dem, was er als Werte seines Lebens gefühlt, als Zwecke derselben realisiert, als Lebensplan entworfen hat, was er rückblickend als seine Entwicklung, vorwärtsblickend als die Gestaltung seines Lebens und dessen höchstes Gut erfaßt hat – in alledem hat er schon einen Zusammenhang seines Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildet, der nun jetzt ausgesprochen werden soll." (Dilthey: *Der Aufbau*, 246, saját kiemelésem – B. G.)

[49] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 70. (Módosítottam Dilthey: *Der Aufbau*, 246 alapján.)

különleges hozzáférést kapunk az igazsághoz – sőt talán inkább fordítva: az igazság különleges módon megnyilvánul az önéletírásban akár a szerző szándékaival szemben is. Ennek dilthey-i megfogalmazása, hogy az önéletírást legalább félig maga az élet írja.

> Így a történelmi összefüggés felfogásának és ábrázolásának közelebbi feladatait már maga az élet félig megoldotta. [...] összefüggés képződik magában az életben különböző állomásaiból *(Standorte), állandó eltolódások közepette*. Így aztán itt a történeti ábrázolás munkáját az élet maga már félig elvégezte.[50]

Ezzel nagyjából föltérképeztük azokat a dilthey-i teorémákat, amelyek legfőbb kiindulópontul szolgáltak Misch számára. Most már áttérhetünk tulajdonképpeni feladatunk megvalósítására, Georg Misch filozófiai működésének rövid áttekintésére, illetve önéletírás-történeti munkájának elemzésére.

[50] Uo. Saját kiemelésem – B. G. (Módosítottam: *Der Aufbau*, 246 alapján.)

GEORG MISCH ÉLETÚTJA, MUNKÁSSÁGA

A *Deutsche Biographische Encyclopedie* (DBE) 17. kötete szerint[51] Georg Misch 1878. április 5-én született izraelita vallásúként Berlinben, s 1965. június 10-én halt meg Göttingenben, evangélikusként. 1908-ban házasodtak össze Clara Dilthey-jel, „Doktorvaterének" leányával.[52] Három gyermekük közül az egyetlen fiút, Peter Hanst tartja biográfiai érdekességűnek a DBE, aki 1909-ben született és 1987-ben halt meg. Koraérett gyerek volt s igen elhivatott geológus lett, aki negyven éven át tanított a seattle-i George Washington Egyetemen.[53] A százhuszonöt általa témavezetett hallgató miatt is, feltáró jellegű kutatásai miatt is, bizonyára ismertebb a geológiában, mint apja a filozófiában. Még egy hegycsúcsot is elneveztek róla a North Cascade-hegységben. A mi szempontunkból azért érdemel említést, mert gyermekkorára tett utalásokból következtetni lehet apjának, illetve szüleinek egy-egy jellemvonására. Ötéves korában – az első világháború kitörésének évében – például elkezdett akvarelleket festeni; hatéves korától síelt, tízévesen fosszíliákat gyűjtött, tizennégy évesen már komoly hegymászó volt. Mindezek a tevékenységek bizonyára nem voltak idegenek a szülőktől sem – „wie der Maler zuletzt die weißen Lichter aufträgt" („mint ahogyan a festő is a fehér fényeket viszi fel utoljára"), olvassuk az árulkodó festészeti hasonlatot Misch *Von den Gestaltungen der Persönlichkeit* című, később tárgyalandó tanulmányában.[54] Peter Hans Misch huszonhárom évesen csodagyerekként szerzett doktori címet geológiából a Göttingeni Egyetemen – ott és akkor, ahol és amikor

[51] Ezt a forrást veszem alapul időnként helyesbítve, időnként kiegészítve Josef König: *Georg Misch als Philosoph* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) című munkájának közléseivel.

[52] Clara Misch (szül. Dilthey) összeállításában jelent meg 1933-ban Lipcsében majd 1960-ban Stuttgartban, mindkétszer a Teubner kiadónál a *Der junge Dilthey, ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870* című kötet.

[53] Lásd róla kiindulópontként az egyetemi oldalt: https://www.washington.edu/alumni/columns/sept99/class/misch.html (Letöltés: 2020. november 27.)

[54] Georg Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, in Max Frischeisen-Köhler (Hrsg.): *Weltanschauung*, Berlin, Reichl & Co., 1911, 90.

apja (még) tanított, sőt, talán legfontosabb munkáit írta, közvetlenül azelőtt, hogy a nemzetiszocializmusba hanyatló Németországban eltüntették könyveit és ellehetetlenítették tevékenységét.[55]

Más forrásból[56] kideríthető, hogy idősebb lányuk, Clara Gertrud Leonore Misch 1911-ben született, Elisabeth Misch pedig 1917-ben.

Dilthey-hez hasonlóan Misch is fontosnak tartotta, hogy népszerű folyóiratokban publikáljon ismeretterjesztő írásokat. Ő főképp a *Vossische Zeitung* című lapba írt. Ilyenkor néha a Peter Langen álnevet használta.

1896-tól a Berlini Egyetemen tanult filozófiát és jogot, majd filozófiából szerzett doktori címet Dilthey irányításával *Zur Entstehung des französischen Positivismus* [Adalékok a francia pozitivizmus keletkezéséhez] című disszertációjával, amely megkapta az Egyetem Filozófiai Karának évi tudományos díját. A promóciót követően máris elkezdett foglalkozni az önéletírással, melynek első eredménye a *Geschichte der Autobiographie* [Az önéletírás története] című, a majdani életprojektje magvát alkotó műnek a Porosz Tudományos Akadémia pályadíjával 1904-ben kitüntetett első változata lett. 1905-től működött privátdocensként Berlinben. 1908–1909-ben járt ázsiai tanulmányúton világutazásuk részeként. 1911-ben rendkívüli professzornak hívták meg Marburgba, 1917-ben pedig, Husserl távozása nyomán Göttingenbe, ahol 1919-ben a neokantiánus Heinrich Maier utódaként[57] lett rendes professzor. Közben 1914 őszétől az első világháború végéig egészségügyi szolgálatot is teljesített. 1923-tól a Göttingeni Tudományos Társaság rendes tagja lett, ám az egyetemi tanárság mellett ez sem óvta meg attól, hogy zsidó származása okán 1935 decemberében nyugdíjba küldjék, és lehetetlenné tegyék számára a tudományos életben való részvételt. 1938-ban kizárták a Göttingeni Tudományos Társaságból is. 1939-ben emigrált Angliába, ám hiába élt Cambridge-ben, az egyetemi tudományosságnak szentelt városban, stabil, és főképp kvalitásaihoz méltó tudományos álláshoz nem jutott.

[55] Külön érdekesség, hogy 1934-ben, nagyjából abban az életkorában, amelyben szülei ázsiai utazást tettek – 1908–1909-ben, épp fiuk születése előtt jártak „világutazásuk" részeként Indiában, Kínában, Japánban –, meghívták geológusnak a nyugati Himalájában fekvő Nanga Parbat petrológiai kutatására szervezett német expedícióba. Bizonyára ennek is betudható, hogy ő nem nyugat felé menekült a nemzetiszocialista Németországból, hanem Kínába: 1936-ban a Kantonban lévő Sun Yat-Sen Egyetemre ment, ahonnan a japán invázió elől Kunmingba kényszerült, onnan pedig Kaliforniába, miközben beteg felesége és lányuk visszatért a holokauszt Németországába, ahol a felesége meg is halt. Hanna lányával tizenhat éves korában találkozott újra. Mindezeket azért írom le, hogy emberileg mindenképp érthetőbb legyen, hogy mi minden állhatott amögött, hogy a filozófus műve torzóban maradjon, még akkor is, ha neki – ám egymagában és állástalanul – sikerült Cambridge-be menekülnie a deportálás elől.

[56] https://kalliope-verbund.info/eac?eac.id=118582720 (Letöltés 2020. november 11.)

[57] Ez Josef König, a Misch-sel mindvégig szoros kapcsolatban álló tanítvány majd kolléga adata. Más források egyszerűen Husserl utódaként említik.

1943–1946 között könyvtárosként dolgozott a Chester megyei Halderdenben. 1946-ban visszatért ugyan Göttingenbe, ahol rehabilitálták, tagságát is megújították a Göttingeni Tudományos Akadémián (a Társaság jogutódjában), ám ezzel egyidőben, immár kora alapján emeritus státuszba helyezték. Ettől kezdve élete végéig az önéletírás-történet átdolgozásával foglalatoskodott.

Tanítványként Dilthey életében

Dilthey-t és Husserlt többféleképp is össze lehet vetni. Első szinten talán nem túlzás azt állítani, hogy mindketten oly mértékben merültek el a szerteágazó gondolataikat rögzítő kéziratokban, hogy készségesen elfogadták kiemelkedően tehetséges, de az önálló út mihamarabbi megtalálása helyett önmagukat inkább a mester iránti gondolati *szümpatheiá*ban meglelő tanítványok segítségét. Husserlnek ismeretes módon több ilyen asszisztense is volt az évtizedek során: Martin Heidegger, Edith Stein, Eugen Fink – hogy csak a legismertebbeket említsük. Dilthey számára a tanítványok közül talán Misch volt az egyetlen ebből a típusból, bár Hermann Nohl, Bernhard Groethuysen valamennyire szintén közel álltak hozzá. Hogy Misch állt végül a legközelebb hozzá, az bizonyára kölcsönviszonyban állt a szoros családi kapcsolatokkal is, de nyilvánvalóan nem magyarázható egyszerűen általuk. Ő maga is megfogalmazta ezt, de kortársaitól – Husserltől is – ismerünk dokumentumokat, amelyek azt tanúsítják, hogy Dilthey-t megjelent írásai alapján a szűk tanítványi körön kívül inkább csupán történésznek tekintették, semmint önálló koncepciót alkotó filozófusnak. Alapvetően Misch rekonstrukciói mutatták be Dilthey szisztematikus oldalát, amely a nagy terjedelmű kéziratos hagyatékban rejtezett, mivel a notórius második kötetek, amelyek épp a szisztémát tartalmazták volna, nem jelentek meg. Ezért valamilyen értelemben azt a szerepet játszhatta Misch Dilthey mellett, mint amelyet Husserl mellett végül Eugen Fink – persze abban az értelemben pozitívabban, hogy Mischnek valószínűleg nem volt olyan önálló filozófiája, amely vitatható módon került volna összefüggésbe Dilthey nevével, mint ahogyan azt a *VI. Karteziánus elmélkedés*sel kapcsolatban Husserl esetében föl szokás vetni. Jól mutatja ezt, hogy vélhetőleg abban az időben, amelyben Dilthey elméletileg eljutott az önéletírás jelentőségének hangsúlyozásához, Misch nem ebbe a gondolatmenetbe folyt bele, hanem a Dilthey által autorizált önéletírás-korpuszra (Augustinustól Goethéig) támaszkodva nagy volumenű történeti feldolgozásba fogott. Olyan projekt volt ez, amelyre jelentős részben mint a korabeli történettudomány normái szerint végigvitt történeti kutatásra kell tekintenünk, miközben az élethermeneutika dilthey-i filozófiai projektje egyszersmind filozófiai

jelentőséget is kölcsönzött neki, különösen egyes részeknél, mint legkivált az Abélard–Héloïse viszonyt tárgyaló kétszáz oldalnyi „könyv a könyvben" szövegrészben. Erre a megfelelő ponton még majd visszatérünk. Az első változat, mint említettük, még Dilthey életében, 1904-ben készült el, s mikor 1907-ben megjelent az ókorral foglalkozó első rész, Dilthey még szintén javában dolgozott projektjein, köztük a *Történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* címűn.

Talán az is Dilthey támogatásával történt, hogy Mischnek jutott kiadói feladatként Rudolph Hermann Lotze – a csaknem egész életén át Göttingenben tanító, majd röviddel halála előtt Berlinbe került rendszeralkotó és a korban igen népszerű gondolkodó – két kötete, a *Logik*, illetve a *Metaphysik.* Lotze volt Dilthey berlini elődje, az ő korábbi göttingeni intézetébe került később Misch. Lotze a maga módján szintén síkra szállt a szellemtudományok önállóságáért. Háromkötetes *Logiká*ja elé Misch közel századoldalas bevezetőt is írt, aminek bizonyára fontos szerepe volt abban, hogy életfilozófiai megalapozású logikát próbált kidolgozni majdani saját göttingeni előadásaiban. Mindkét kötet 1912-ben jelent meg, de a *Logiká*t 1928-ban, a *Lét és idő*vel a logika zászlaja alatt megkezdett polémia évében másodjára is kiadták.

A Dilthey-hagyatékot gondozó tanítvány

Dilthey műveinek kiadása

Dilthey 1911-ben bekövetkezett halála után előállt az a Misch által többször is felpanaszolt helyzet, hogy míg más gondolkodók munkái azonnal megkapták az őket megillető értékelést és bekerültek a filozófia vérkeringésébe – különböző kontextusokban Nietzschét, Husserlt, Heideggert szokta említeni példaként – addig Dilthey munkásságának befogadása igencsak megkésve indult el. Ezért is tulajdonított ő maga is, a többi tanítvány is nagy jelentőséget Dilthey összegyűjtött munkái 1913-ban megindult kiadásának (*Gesammelte Schriften*), különös tekintettel a publikálatlan kéziratokra.[58] Misch a következő kötetek kiadója volt:

1. II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [Világnézet és az ember analízise a reneszánsz és a reformáció után], 1914.

[58] Ezzel kapcsolatban első kézből ad tájékoztatást a bochumi Dilthey-Forschungsstelle weboldala: https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/dilthey/gesammelte_schriften.html.de (Letöltés: 2021. február 11.)

E kötet a 16–17. századi filozófia- és vallástörténetre vonatkozó, a történészi körökben is úttörő jelentőségűnek tekintett tanulmányok gyűjteménye, amelyek jelentős részben a sztoicizmus illetve a panteizmus kérdésköreivel foglalkoznak. Dilthey megíratlan projektjei közé tartozott a Spinozáról, illetve szűkebben Spinoza affektuselméletéről tervezett tanulmány, az itt közölt szövegek ennek előtanulmányaiként is tekinthetők. Ezért is bukkan fel e kötetben gyakran Spinoza neve, és így akár azt is gondolhatnánk, hogy szinte olyan ősének tekinthette Dilthey Spinozát, mint Husserl Descartes-ot. A kettejük közötti filozófiai viszonyt valamilyen mértékben valóban fel is lehet fogni a Spinoza–Descartes-viszony analógiájára.

A kötet egyik fő tanulmánycsokra „A szellemtudományok természetes rendszere a 17. században" összefoglaló cím alatt jelenik meg a kötetben. A „természetes" kifejezés itt azonban nem a „magától értetődő" szinonimájaként áll, hanem a dilthey-i filozófiának azt a Misch által is nyomatékosított fő hangsúlyát jelzi, mely szerint a természeten belül, a transzcendens vonatkozások figyelmen kívül hagyásával, immanens módon tételeződnek a problémák, s így keresik és vélik megtalálni a megoldásokat. Az így értett „természetes" gondolkodás kulcsszavai – immanencia, autonómia, dinamika – nyilvánvalóan nagy hatást gyakoroltak Dilthey-re és Misch-re egyaránt.

2. V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [A szellemi világ. Bevezetés az élet filozófiájába. Első félkötet: Értekezések a szellemtudományok megalapozásáról], 1924.

   Ez volt az a kötet, amely első alkalommal mutatta fel Dilthey-t mint rendszeralkotó filozófust a hagyatékban maradt, ebbe az irányba mutató szövegek megjelentetésével. Misch azonban nem bízta a véletlenre, hogy értő olvasókra találjanak azok a gondolatok, amelyek mégiscsak szétszórtan jelennek meg a különböző szövegekben. Három jelentősebb Dilthey-összefoglalása közül az első ennek a kötetnek *Vorbericht*je, „beharangozója", amely teljesen szokatlan módon – habár Misch szempontjából előképként ott volt a Lotze-előszó – több mint száz oldalra rúg, miközben a II. kötet ugyancsak Misch által írt előszava még négy oldalt sem tesz ki.

3. VI. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poethik, Ethik und Pädagogie* [A szellemi világ. Bevezetés az élet filozófiájába. Második félkötet: Értekezések a költészetről, etikáról és pedagógiáról], 1924.

A Dilthey–Husserl-kapcsolat problematikája

Dilthey és Husserl útja a filozófiához ahhoz hasonló, mint Hobbes-é – és mint említettük: Spinozáé –, illetve Descartes-é volt a filozófia korábbi nagy megújulásának időszakában. Dilthey a történettudományok, a filológia, a hermeneutika, a protestáns teológia felől jutott el a filozófiához, míg Husserl a matematika és a logika felől. Ez a kétféle megközelítésmód szinte predesztinálta azt a fajta mély ellentétet kettejük filozófiája között, amely Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* című szcientista programadó írásában, kivált annak a történelemre támaszkodó gondolkodásmód – vélt vagy valós – relativizmusát pellengérre állító részében tört a felszínre.

Az ekkor már élete végéhez közeledő Dilthey csalódásának adott hangot e szöveg olvastán, mert úgy vélte, Husserl ottani kritikája csakis az írásai, gondolkodása felszínes ismeretéből fakadhatott. Ezt a meggyőződést egyrészt osztotta Misch, másrészt tovább mélyítette, részint épp Dilthey filozófiai szisztémáját az eredetinél egyértelműbben kimunkálva, részint precizírozva a Husserllel folytatott eszmecseréjében. Ez utóbbi dokumentumai a *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* [Életfilozófia és fenomenológia. Eszmecsere a dilthey-i irány valamint Heidegger és Husserl között] című kötet harmadik kiadásához írott utószó részeként közzétett anyagok. A következőkben röviden bemutatva e problematikát, először az 1911-es Dilthey–Husserl levélváltásra vetünk egy pillantást, majd az Alwin Diemer Husserl-monográfiájában közölt három, illetve a Misch-kötet utószavában közölt negyedik levelet elevenítjük fel ez utószó más adalékaival együtt. Végezetül egy saját értelmezési javaslatot is megemlítünk.

A Dilthey és Husserl közötti közvetlen kapcsolatok kezdete a Misch-utószó szerint 1905-re datálható, amikor is a Husserlnél huszonöt évvel idősebb Dilthey elismerő véleményt jelentetett meg az 1901–1902-ben publikált *Logikai vizsgálódások*ról. Ennek nyomán személyes találkozásokra is sor került közöttük, amelyek Husserl számára – a Misch által közölt 1929. június 27-i levél tanúsága szerint –„impulzust jelentettek", hogy a *Vizsgálódások*tól az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Eszmék a tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia munkálataihoz] című 1913-as műben kifejtett gondolatok felé forduljon.[59] Érdekes a levélben, hogy Husserl külön kiemelendőnek érzi, mennyire nem voltak számára inspirálók Dilthey írásai.

[59] Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Stuttgart, Teubner, 1967, 328.

Viszonyuk azonban csaknem ellenségessé vált, amikor, mint említettük, Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* című 1911-es írásában[60] nemcsak a „naturalista filozófia" címen összefoglalt törekvések ellen indított támadást, hanem az ellen is, amit a „historizmus és világnézeti filozófia" címszavakkal jellemzett. Husserl alapvetően a szigorú filozófiai tudomány eszményét állította itt előtérbe, amelyről úgy véli, egészen Kantig töretlenül uralta az újkori filozófiát. Ennek két ellenlábasát vélte felfedezni a korban, kétféleképp szállva szembe az őáltala valóban tudományosnak tekintett gondolkodással. A naturalizmust a tudományosság meghamisításában marasztalta el,[61] a világnézeti filozófiát pedig nem tekintette „a tudományosságra való radikális törekvések megszállottjának".[62] Husserlnek e megfogalmazásai annyiban ambivalenciát mutatnak, amennyiben aligha vitatható, hogy ha valaki nem *megszállottja* a szigorú tudományosságra irányuló *radikális* törekvéseknek, attól azért még képviselheti azt, amit Husserl nem naturalizáló valódi tudományosságnak tekint, miközben ha rokon a szkepticizmusba hajló naturalizmussal, akkor evidens módon nem teheti ezt meg. Röviden összefoglalva a levelekben lejátszódó pengeváltást: Dilthey az utóbbi megfogalmazást emeli ki és sérelmezi magára nézve, míg Husserl az első felmutatásával válaszol és igyekszik megbékíteni kollégáját (akitől, amúgy persze, Dilthey második levelének zárlata szerint támogatást remélt – és kapott – tervezett, ám meg nem valósult átkerüléséhez Tübingenbe).

Dilthey 1911. június 29-én teszi szóvá udvarias, ám az álláspontja mellett igazának tudatában határozottan és méltósággal kiálló levelében, hogy „ha az általános nyelvhasználatnak megfelelően szkeptikus az, aki egészen általánosan tagadja a megismerés lehetőségét, akkor lehetetlen engem szkeptikusnak tartani vagy egyáltalán bármilyen kapcsolatba hozni a szkepticizmussal".[63] Ráadásul úgy véli, nincs is vita közöttük abban, hogy létezik a tudás általános elmélete, amelynek

[60] Magyarul in Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányai*, ford. Baránszky Jób László, Budapest, Gondolat, 1972.

[61] Idézzük fel a naturalista, majd a historista rövid jellemzését, hogy világosabban lássuk, mi váltotta ki Dilthey megrökönyödését, amikor a saját nevével jellemzett filozófiát ezek körébe illesztve látta. „A naturalista [...] nem lát mást, csak természetet, mindenekelőtt fizikai természetet. [...] Minden létező pszichofizikai természetű, azaz szilárd törvényszerűségek által egyértelműen meghatározott. [...] Az extrém és következetes naturalizmus valamennyi formáját [...] jellemzi egyrészt a *tudat naturalizálása*, valamennyi intencionális-immanens tudatadottságot beleértve, másrészt *az ideák naturalizálása*, s ezzel együtt valamennyi abszolút eszményé és normáé." Uo., 119.

[62] Uo., 117. „A historizmus az empirikus szellemi élet tényszférájában foglal helyet. És minthogy erről anélkül, hogy naturalizálná, azt állítja, hogy abszolút [...], olyan relativizmus jön létre, amelyik közeli rokonságban áll a naturalisztikus pszichologizmussal és ahhoz hasonlóan szkeptikus nehézségekbe bonyolódik." Uo., 164.

[63] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 303. A fordítást módosítottam.

kidolgozása a filozófia alapfeladatát jelenti, és amelyhez logikai-nyelvfilozófiai elemzéseken keresztül vezet az út. Elfogadja, hogy a történeti tények megállapítása, a rájuk történő hivatkozás nem téveszthető össze az objektív érvényesség, igazság megállapításával. A világnézetekkel való szellemtudományos foglalatoskodás nem jelenti azt, hogy a szellemi tények végső, állandóan változó kereteinek tekintené őket, ami valóban relativizmushoz vezetne. A metafizikai rendszerek történeti sokfélesége és eldönthetetlen vitáik ténye nem lehet döntő érv a metafizika lehetősége ellen, hanem „szellemtudományos elemzésből kiinduló szisztematikus vizsgálatnak kell a metafizika lehetetlenségét kimutatnia".[64]

Hangsúlyozni kell ugyanakkor azt is, hogy amennyire tiltakozik Dilthey a szkepticizmus-váddal szemben, aláhúzva az összes tudományterületet átfogó ismeretelmélet iránti elkötelezettségét, annyira tiltakozik a metafizika lehetősége ellen is, „amely arra vállalkozik, hogy a világösszefüggést fogalmak összefüggése révén érvényes módon mondja ki"[65] – márpedig ebben az első levelében éppen ezt az elgondolást tulajdonítja Husserlnek.

Husserl a maga részéről válaszában visszavonulót fúj a szkepticizmusvád vonatkozásában, és ígéri, hogy a *Logos*-ban, a tanulmány megjelenési orgánumában külön visszatér erre. Azt is kijelenti, hogy nem Dilthey-re gondolt... A békülékenységben még tovább is megy, mert elhatárolódik a metafizikától is, legalábbis az általa tovább precizírozott értelemben véve – hiszen a Dilthey első levelében adott meghatározásba számos koncepció beletartozhat, például épp a *Logikai vizsgálódások* koncepciója is, legalábbis Dilthey elgondolása szerint.

> Úgy tűnik tehát számomra, hogy ami ellen Ön mint metafizika ellen harcol, az nem ugyanaz, mint amelyet én elismerek, sőt művelek. [...] A létezőkről szóló valamennyi tudomány *(jede Daseinswissenschaft)*, például a fizikai természet, az emberi szellem, stb. tudománya *eo ipso* metafizikává alakul (az én metafizikafogalmamnak megfelelően), amennyiben vonatkozásba kerül a fenomenológiai lényegtannal, s ebből mint forrásából végső értelemmagyarázathoz, tehát igazságtartalmának végső meghatározásához jut. [...] A létező minden természetes megismerése [...] nyitva hagyja a problémáknak azt a dimenzióját, melynek megoldásától függ a lét utolsó, végérvényes értelemmeghatározása és a „természetes" (első) beállítottságban már elért igazságok végső kiértékelése.[66]

[64] Uo., 306.
[65] Uo., 303.
[66] Uo., 308. A fordítást módosítottam.

Az ennek ellenpólusaként feltüntetett másik fajta metafizikát – amelyet úgy lehetne értelmezni békéltető javaslata szerint, hogy mindketten elvetik – Kanttal és Spinozával látja példázandónak:

> Ez kizár minden Kantra támaszkodó Ding-an-sich-„metafizikát", csakúgy, mint minden ontológiai metafizikát, amely tiszta fogalmak rendszeréből létezéstudományt *(Daseinswissenschaft)* hoz elő à la Spinoza. – Vajon mindezeken *au fond* nem ugyanazt kell-e értenünk? [...] És természetesen: egy metafizika lehetetlenségét – ti. abban a hamis, különösen ontológiai értelemben – csak egy ilyen „szellemtudományos elemzés" mutathatja ki.[67]

Ezt a levelet Husserl meglepő módon, immár messze a *Logos*-írás polemikus hangvételétől, az összeillés és összetartozás megvallásával zárja: „Amire mi [...] törekszünk és amit mélyrehatóan kutatunk, az elemek fenomenológiai analízise és a fenomenológiai elemzés nagyban, kéz a kézben jár a nagy kultúralakzatok Ön által feltárt morfológiájával és típusaival."[68]

Nem szükséges a vitába belefáradt, élete végén járó Dilthey rezignáltságára gondolni és erre hivatkozni ahhoz, hogy értelmezzük a husserli békejobb elfogadását. Teljességgel a munkálkodásának szellemében rögzíti, hogy együtt küzdenek tehát a – naturalista – „természettudományoknak a filozófia fölötti uralma ellen", valamint, pozitíve, „a valós tudományok *(reale Wissenschaften)* általános érvényű megalapozásáért", szembeszállva egyszersmind „a konstruktív metafizikával, [...] a számunkra adott valóság mögött lévő magábanvaló bármiféle feltételezésével".[69]

Azért is kell komolyan veendő, valódi filozófiai meggyőződésként olvasnunk ezt a szövegrészt, mert a voltaképp mindkettejükkel – bár természetesen nagyon eltérő módon és intenzitással – tanítványi viszonyban levőnek tekinthető Misch bizonyos értelemben alapműve, a *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* [Út a filozófiába. Filozófiai ábécéskönyv, 1926] első, a filozófia metafizikai alapvonásával foglalkozó részét az obligát Goethe-idézetet követően éppenséggel egy-egy Dilthey- és Husserl-idézettel indítja, jelezve, hogy maga is egyetértést lát közöttük e tekintetben.

Ami pedig az ígért másik levelezésbeli forrást illeti, ott már változott a felállás: 1911-ben Dilthey élete végén járt, Husserl pedig ereje teljében volt, míg 1929–1930-ban Husserl már nyugdíjas, maga is összeveti helyzetét a kézirathalmaival

[67] Uo., 308–309. A fordítást módosítottam.

[68] Uo. (A fordítást módosítottam Walter Biemel (Vorwort): Der Briefwechsel Dilthey–Husserl, *Man and World*, Vol. 1/3, 1968, 441 alapján.)

[69] Uo., 309.

birkózó Diltheyével. Levelezőpartnere, Misch épp megjelentette a kettejük gondolatrendszerét a Heideggerével összevető könyvét, amelyhez nyilván nagy reményeket fűzött, mondhatni, filozófiai ereje és lehetőségei teljében érezhette magát. Nem egyértelmű, hogy mennyire tudott Husserl elmélyülni Misch írásában. Ugyanis, mint írja az 1929. június 27-i levelében, egyrészt a *Formale und transzendentale Logik* [Formális és transzcendentális logika] korrektúráit olvasta folyamatosan, másrészt a *Karteziánus elmélkedések* szövegét készítette, majd küldte el Párizsba. Mindenesetre azt azért nem mulasztja el jelezni, hogy a 70. születésnapjára megjelentetett *Festschrift*et alig vágta még föl, de a Misch-könyvvel már többször foglalkozott. Az idevágó megjegyzés itt kimerül annyiban, hogy a fejtegetések implikálják a nagyon is szükséges Dilthey–Husserl összevetést.

Az Alwin Diemer kötetében függelékként közölt három további – Misch értelmezése szerint kutatásra, ám nem publikálásra átengedett – Mischhez írott levél egyfelől az élethelyzetek különbségével indít. Az 1930. június 7-i levélben Husserl eljátszik a gondolattal, hogy az eredeti gondolkodóknak tízévente nevet kellene változtatniuk, hisz teljesen átalakulnak. Az érett gondolkodó Husserl olvassa a *Vizsgálódások* Husserljének levelezését az akkor érett gondolkodó Dilthey-jel.[70] Másrészt kettős gondolatvezetéssel él: egyfelől egyértelmű az elismerés Misch gondolkodói-elemzői teljesítménye iránt, másrészt azonban fölveti, hogy talán többször látja bele az új filozófiákba a régiek igen alapos ismeretéből származó következményelvárásokat, mint amennyire ideális volna, s így kevéssé fogékony arra a hagyománybontó újdonságra, amelyet az elemzett szövegek – sajátja is, Heideggeré is – magukba zárnak. Az 1930. november 16-i levél pont a frissen megjelent *Formale und transzendentale Logik* kapcsán írja ezt, jelezve, hogy – nyilván sietős olvasás nyomán is – a visszavetítésből fakadó félreértések csúsztak be az alapelveket boncolgató kritikába – amely az első volt ebben a nemben.

A Misch által vélelmezett visszalépést a „reális" ontológiákba saját olvasata szerint nem követte el, mert miután magáévá tette a transzcendentális gondolkodásmódot, minden érdeklődés kiveszett belőle a reálontológia iránt.

> A következőkben (már az *Eszmék* megjelenésekor eljutottam idáig!) a formális logika és minden reálontológia elvesztette a bennem eredetileg fölkeltett érdeklődést; helyükbe a transzcendentális szubjektivitásról szóló tanítás szisztematikus megalapozása lépett, éspedig interszubjektivitásként.[71]

[70] Alwin Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain K. G., 1956, 393.

[71] „In weiterer Folge (das war schon bei Erscheinen der Ideen so weit!) verlor die f. Logik u. alle reale Ont. ihr ursprüngliches Interesse für mich, gegenüber einer system. Begründung einer Lehre von der tr. Subjektivität u. zwar als Intersubjektivität." Uo., 394.

A november 27-i levél pedig Dilthey GS 8. kötetének megérkezése kapcsán méltatja egyrészt az ott megjelent Dilthey-szövegek fontosságát az épp futó projektje szempontjából, másrészt Misch érdemeit a Dilthey-szisztéma láthatóvá tételében. Mindenesetre Misch kommentárként közvetve fölveti a gondolatot, hogy Husserl 1934-től kezdődő fordulata a történetiség irányába inkább Dilthey és az ő értelmezői befolyásának tulajdonítandó, semmint Heideggernek, ahogyan ez szokásosan történik.

Ami az utószóból még igazán érdekes, Heidegger reakciója a kötetre, az ugyanabban a hosszú lábjegyzetben olvasható lezárásképpen, mint az eddigiek – és bár tartalmilag ugyan a későbbi szekcióba illenék, ám az utószó egységének megtartása kedvéért mégis itt idézzük fel. Misch beszámol arról, hogy Heidegger már a könyv első részének folyóiratbeli megjelenése után kitért rá a Fichtéről szóló egyetemi előadásain, a teljes változat megjelenését követően pedig egyrészt levélben, másrészt közvetítőn keresztül kereste a kapcsolatot Mischsel, mindkét úton nagyrabecsülésének adva hangot. 1931. februári leveléből idézi Misch a következőket:

> Már többször neki akartam állni egy hosszabb levélnek, ám hamarost átéreztem a gondolatcsere lehetetlenségét ezen az úton – hacsak nem küldözgetünk ismét csak egész értekezéseket, amelyek azonban a beszélgetésjelleget tönkreteszik. Úgy hiszem, éppenséggel az utolsó részben, azáltal, amilyen élesszeműen és kritikailag nyúlt hozzá az anyaghoz, annyival közelebb is kerültünk egymáshoz, s az lesz immár a kérdés, hogy az Ön elgondolása a transzcendentális logikáról, s az enyém az ontológia destrukciójáról nem ugyanarra törekszenek-e.[72]

E szakasz lezárásaként hadd utaljunk még röviden – mert a Descartes-fejezetben visszatérünk még rá – arra, hogy itt érdekes út nyílik a Dilthey és Husserl álláspontja közötti különbség megragadásához abból kiindulva, hogy mindketten – s persze Misch, sőt a *Lét és idő* Heideggere is – a mindennapi létezés emberét

[72] „Schon mehrfach [az eredeti levélben mehrmals] wollte ich ansetzen zu einem längeren Brief, empfand aber bald die Unmöglichkeit einer Auseinandersetzung auf dem [az eredeti levélben diesem] Wege, es sei denn, daß [az eredetiben dass] wir uns wieder ganze Abhandlungen schicken, die doch wieder den Charakter des Gesprächs zerstören. Ich glaube, daß [az eredetiben dass] wir uns gerade durch Ihr scharfes [az eredetiben schärferes], kritisches Zufassen im letzten Teil umso näher gekommen sind, und es wird die Frage sein, ob Ihre Idee der transcendentalen Logik und meine Destruktion [az eredetiben Destruction] der Ontologie nicht dasselbe anstreben [az eredetiben erstreben]." Misch: *Lebensphilosophie*, 328. A Misch-hagyatékban megtalálható Heidegger eredeti levele, annak alapján jeleztük az eltéréseket. Ez az egyetlen géppel írott levele Heideggernek ebben a hagyatékban. Amit érdemes hozzáfűzni a Misch által írottakhoz, az az egyértelműen baráti hangvétel, amely a kettejük közötti közvetlen viszonyra enged következtetni. A levél a „Lieber Herr Misch" megszólítással kezdődik, és a „Mit herzlichen Grüssen von Haus zu Haus" formulával záródik, amelyek a korabeli konvenciók szerint nagyjából a mai tegeződésnek feleltek meg.

veszik kiindulópontnak. Az emberben óhatatlanul fölmerül ezt meggondolva Descartes Erzsébet hercegnőnek 1643. május 21-én és június 28-án írott levele, amelyekben arról beszél, hogy van ugyan „bizonyos elsődleges eredeti fogalmunk" a test és a lélek egységéről, de

> […] csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmezünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától.[73]

Dilthey a filozófiát nyilvánvalóan az „egyszerű életben" kívánja meggyökereztetni, s ahelyett, hogy utólag posztulálná ennek létezését és filozófiai szerepét, olyan autonóm területként próbálja értelmezni, amelyet kiindulópontul választva eltűnik még a külvilág létezésének az a problémája is, amely Descartes-ot az Istenre épülő, a klasszikushoz képest lehatárolt, ismeretelméleti hangsúlyú metafizikájának kialakítására késztette. Dilthey és Husserl különbsége innen nézve abban ragadható meg, hogy míg Husserl nézete szerint Descartes tévedett, mikor visszatért a külső világhoz, olyan gyorsan elhagyván a tiszta gondolkodás újonnan felfedezett világát, amilyen gyorsan csak lehetett, addig Dilthey épp azt veti Descartes szemére, hogy egyáltalán elhagyta *az énnek mint pszichofizikai entitásnak*, „életegységnek" az álláspontját, „mely osztatlan létezésünk közvetlen érzésével tölt el bennünket […]."[74] Csak ezért és csak ilyen pillanatokban merülhet föl egyáltalán a kétely a rajtunk kívüli világ valóságára vonatkozóan, ami nem történhetnék meg, ha igazán komolyan vennénk a kormányos és a hajója közti viszony hagyományos metaforáját a lélek és a test kapcsolatát illetően, amelyet Descartes is felidéz az *Értekezés a módszerről* 5. részének végén.[75] Dilthey szerint ez a kétely csak akkor merülhet föl, ha lehatároljuk „világban-benne-létünket" (szándékosan alkalmazom Heidegger kifejezését) a „puszta megjelenítésre" – vagyis az értelemmel művelt metafizikára és a képzeletet segítségül hívó fizikára –, ahelyett, hogy azonosítanánk a „pszichofizikai életegységgel". Hiszen

[73] René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Budapest, Osiris, 2000, 107, 113. Ennek értelmezéséhez legújabban lásd Schmal Dániel: Még egyszer Erzsébet hercegnő udvarában, in Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban*, Budapest, L'Harmattan, 2019, 65–73.

[74] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 31.

[75] „Az sem elég, hogy [az eszes lélek] úgy legyen belehelyezve a testbe, mint a kormányos a hajójába, […] hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy […] a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert *(vrai homme)* alkothasson." Descartes: *Értekezés a módszerről*, Budapest, Matúra, 1992, 66.

> [...] egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben [...] a külső valóság (azaz egy tőlünk független más, teljesen eltekintve annak térbeli meghatározottságaitól) énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; [...] E külvilágról nem az okozatokról az okokra történő következtetés vagy e következtetésnek megfelelő folyamat révén tudunk; az okozat és ok megjelenítései sokkal inkább maguk is csak akaratunk életéből való absztrakciók. [...] [É]letegységünkkel egyszersmind egy külvilág is adva van számunkra, s más életegységek is meglévőként adódnak *(sind vorhanden)*.[76]

Dilthey számára ez az életegység „az egész emberi lény" – voltaképp Descartes tisztázatlan „vrai homme"-jának megfelelője, amely a hajóhasonlat mellett bukkan föl az *Értekezés a módszerről* 5. részének végén –, képességeknek azzal a sokrétű készletével felszerelve, amelyet az akarás, érzés, gondolkodás nemfogalmaival szokás megragadni. S mivel ugyanennek a projektnek későbbi megfogalmazásaiban *(Vázlatok a történelmi ész kritikájához)* Dilthey összekapcsolja ennek az „akaró, érző és gondolkodó" lénynek a fogalmát az életfolyammal mint e képességek tárgyával – mondhatnánk: az „egyszerű élettel" a descartes-i értelemben –, ezért akár így akarta, akár nem, mindenesetre igen jelentőségteljesen újrafogalmazta a kormányos és a hajó metaforáját:

> A jelen mindig adott, s minden, ami adott, a jelenben van. Mondhatni, életünk hajóját állandóan tovahaladó folyam sodorja tova, s a jelen mindig és mindenütt ott van, ahol ezeken a hullámokon mi vagyunk, szenvedünk, emlékezünk vagy remélünk, röviden, ahol realitásunk teljességében élünk.[77]

Vagyis akár akarta, akár nem, ez az újrafogalmazott hasonlat Descartes-kritikának is felfogható, s ha újkori pandant keresünk hozzá, akkor nem nehéz megtalálnunk: bármennyire is megegyezni látszanak Husserllel abban, hogy a spinozai típusú metafizika nem megismételhető, azért vannak szöveghelyek, amelyek alapján Spinoza immanentista-panteista gondolkodásmódja épp annyira vonzó lehetett Dilthey számára, mint amilyen vonzó volt – a világhoz való minden ragaszkodása ellenére – Husserl számára Descartes.

[76] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 14.

[77] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 63.

> Spinoza bemutatása pedig, melynek előkészületei kötetünk szinte valamennyi értekezésén végighúzódnak, s másfelől egészen Dilthey munkálkodásának kezdeteiig visszakövethetők, nem jutott el végső változatáig.[78]

Ezt pedig éppen Misch írja az előszavában, mint a GS II. kötetének szerkesztője, a „fejlődéstörténeti panteizmusról" szóló tanulmány kapcsán. A Spinozát igen nagyra tartó Schleiermacher élethossziglani kutatójától persze a legkevésbé sem meglepő ez a vonzódás a holland zsidó gondolkodóhoz.

Dilthey életfilozófiai gondolkodása eredetiségének kérdése

Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys
[Dilthey életének és gondolkodásának köreiről]

Az e címet viselő kötetet ugyan csak 1947-ben jelentette meg az önéletírás-történeti kötetek későbbi kiadója, Gerhard Schulte-Bulmke, ám a korábbi korszakra vonatkoztatva helyénvaló tárgyalni, mert három olyan rövidebb, alkalmi írást tartalmaz, amelyek az 1924-et követő években íródtak. Mindhárom azt a fonalat viszi tovább, amelyet a GS V. kötetének hosszú beharangozója kezdett fonni. Az első szöveg, amely a kötettel megegyező címet viseli, az osztrák rádióban 1931-ben tartott három, inkább népszerűsítő jellegű előadás szövegét adja. Ezt mélyíti el és kapcsolja a beharangozóban kifejtett gondolatokhoz a második írás, amely eredetileg 1924-ben, nem sokkal a GS V. kötetének megjelenése után íródott és a *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* [Az életfilozófia eszméje a szellemtudományokban] címet viseli. Első megjelenése után a *Kant-Studien* 1926-os, Kant születésének 200. évfordulóját köszöntő számában jelent meg,[79] ami azért volt lehetséges, mert kifejezetten erősen emeli ki benne Misch a Kant-vonatkozásokat Dilthey életfilozófiáján belül. A beharangozó és a Heidegger-polémia Dilthey-interpretációi között a második fontos összefoglaló ez az írás. A harmadik írás névtelenül jelent meg 1936-ban a *Frankfurter Zeitung*ban, és személyes emlékeket felelevenítve ad képet Dilthey-ről.

[78] „Und die Darstellung Spinozas, deren Vorbereitung sich durch fast alle Abhandlungen unseres Bandes zieht, und sich bis in die Anfänge von Diltheys Arbeiten zurückverfolgen läßt, ist nicht zu einer endgültigen Fassung gekommen." GS 2, VIII.

[79] Bizonyára a hagyatékban található, M. Frischeisen-Köhlertől érkező levél nyomán, mely Mischt a *Kant-Studien* szerkesztésének átvételéről értesíti, és kéri, hogy küldjön írást a folyóirat számára.

Elhatárolás Hegeltől és Nietzschétől

A Hegelhez való túl szoros kötődés vádja a „szellemtudományok", szellemtörténet, „objektív szellem" és hasonló kifejezések alkalmazása miatt merült fel azok között, akik kétségbe vonják Dilthey eredetiségét. Nietzsche azonban talán még inkább szóba jöhet rejtett mintaképként és ellenlábasként egyszerre. Mintaképként az élet filozófiai jelentőségének kimunkálása okán, ellenlábasként pedig azért, mert ő sokkal inkább volt tekinthető a hagyományos filozófuskép megtestesítőjének, mint a pontosan azt a hagyományos német egyetemi tanári életet élő Dilthey (és persze már Hegel is), amely Nietzschét taszította. Ráadásul – első látásra legalábbis – Nietzsche a korabeli természettudományos orientációjú gondolkodással szemben műveli az élet filozófiáját, míg Dilthey, mint láttuk is, a pozitív természet- és társadalomtudományok eredményeire is építeni igyekszik. Így tehát a legközelebbi filozófiai tanítványok – Bernhard Groethuysen, Georg Misch, Hermann Nohl, közülük is legfőképp az utóbbi kettő – egyik fő feladatuknak alapvetően azt tartották, hogy nemcsak Hegellel, de Nietzschével szemben is megvédjék Dilthey jelentőségét és eredetiségét. Erről Misch röviden bemutatandó, ebbe a feladatkörbe tartozó beszédes című írása – *Dilthey versus Nietzsche* – rövid tájékoztatást is ad, mielőtt magára a tárgyra térne.[80] Úgy véli, hogy a nácizmus uralomra jutása a német akadémiai szférában a felelős azért, hogy a Dilthey halálát követő két évtizedben fellendülő érdeklődés munkássága iránt[81] megtört, és „német hazájában Dilthey nevét jelenleg már csak kevéssé emlegetik."[82] Jellemző módon azt tartja a legékesszólóbban elismerő ítéletnek Dilthey munkásságáról, amelyben Nohl Nietzschével összevetve hozza ki őt győztesnek: „Az életszerű elevenséget tekintve Nietzsche sem volt képes az életet jobban megragadni, de igazabban semmi esetre sem."[83]

Mischt e „széljegyzetek" megírására egy olyan írás késztette,[84] amely épp ebből az értékítéletből indul ki, erősen pszichologizáló módon értelmezve nem csupán az ítéletet, de Dilthey egész gondolkodásmódját is. A németalföldi hang

[80] Georg Misch: Dilthey versus Nietzsche. Eine Stimme aus den Niederlanden, Randbemerkungen von Georg Misch [Egy németalföldi hang. Georg Misch széljegyzetei], *Die Sammlung*, 7, 1952, 378–395.

[81] Lásd például az 1932-es rádióelőadás részletét: „seine Wirkung erreicht, so scheint es, gegenwärtig erst noch ihre Höhe" („úgy tűnik, hatása éppen most, jelenkorunkban teljesedik csak ki").

[82] Misch: Dilthey versus Nietzsche, 378.

[83] „Lebendiger hat auch Nietzsche das Leben nicht zu ergreifen vermocht, wahrer auf keinen Fall" Uo., 379. Ezt és a következő Ortega y Gasset idézetet megtaláljuk az 1932-es rádióelőadásban is, lásd Georg Misch: *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1947, 13.

[84] J. Kamerbeek: Dilthey versus Nietzsche, *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft*, Vol. 10, 1950, 52–84.

tulajdonosa J. Kamerbeek, akinek értelmezésében egyfelől Dilthey egyértelműen Nietzsche riválisának tekintette magát, másfelől ez nem is volt titok a tanítványok körében sem, s épp ezért adódott az idézett mondat szinte magától a legalkalmasabb dicséretként. Misch azonban úgy véli, hogy ha egyáltalán van itt helye lélektani értelmezésnek, akkor az csupán a tanítványokra vonatkoztatható, akik egyszerűen pusztán csak a korban legnagyobbnak tartott gondolkodóhoz próbálták mérni mesterüket.

Ugyanakkor Misch mindjárt az elején felidézi Max Scheler 1913-ban megjelent *Versuche einer Philosophie des Lebens* [Életfilozófiai kísérletek] című írását,[85] amelyben ugyan elsősorban Bergsonról van szó, ám előtte – ebben a sorrendben – Nietzschéről és Dilthey-ről is szót ejt. Az előbbit elsősorban nyelvteremtő géniuszáért dicséri, az utóbbiról pedig árnyaltan és összefogottan leírja, milyen mélyen, „utánélőn" érti meg – s így valóban megérti – a történeti korszakokat, miközben a romantikára vagy a gyermeki világcsodálatra jellemző módon oly sok mindent fog munkába, hogy művét képtelen befejezni. Misch egy további utalása José Ortega y Gasset, aki egyenesen a 19. század második felének legjelentősebb gondolkodóját tiszteli Dilthey-ben.[86]

A Dilthey-értékelések között ellentétes pólust képvisel Karl Jaspersé. Ő ugyan egyfelől síkra száll az ész jogaiba való visszahelyezése mellett a filozófiában, mert – Mischtől nem említve: Lukács György *Az ész trónfosztása* és Ernst Cassirer *The Myth of State* [Az állam mítosza] című művéhez hasonlóan – az „irracionalista", részben egzisztencialista filozófiát okolja az írásokat megelőző évek esztelenségéért. Másfelől Dilthey-t a magával ragadónak mondott Nietzschével összevetve úgy láttatja, mint aki a filozófiát az ész kiművelése helyett régebbi korok bármilyen jellegű filozófiáinak megértésére kárhoztatja. Ezt az értékelést Misch nem is kívánja kommentálni. Ehelyett rátér Kamerbeek írására, aki történeti-pszichológiai elemzés keretében kutatja a közös életfilozófiai kiindulópont okán rokon gondolkodók egymásra gyakorolt hatásának lehetőségét. Előzetesen fölidézi, hogy Dilthey akkor is pozitívan ítélte meg Nietzschét írásaiban, amikor a filozofáló köztudatban még általános volt az elítélése. Nietzschét Schopenhauerrel együtt az életfilozófusok táborába sorolva Dilthey abban látta ez irányzat általános jelentőségét, „történelmi küldetését", hogy a nagy horderejű átalakulások időszakában gondolkodói alternatívákat mutatott fel, ahogyan azt

[85] Eredetileg megjelent: *Die Weißen Blätter*, 1. Jg., 1913/3, 203–233.

[86] A sors sötét fintora, hogy mikor Misch 1952-ben arról beszél, hogy „a filozófia ifjú képviselői Németországban" nagy hangsúlyt helyeznek Ortega y Gasset e mondatára, akkor egyik saját egykori göttingeni tanítványát, Bollnow-t is közéjük kellett értenie, aki ugyanakkor meglehetős részt vállalt a nácizmus térnyerésében a német egyetemeken – amelyre korábban mint a Dilthey jelentőségének elismerési folyamatát megtörő eseményre utalt.

korábban a nagy vallási gondolkodók tették. Persze saját magát is ebbe a táborba sorolta, csak míg az említettek filozófiáját „diktatórikusnak” látta, a sajátját szerényebbnek, a tudományokkal karöltve kibontakozónak gondolta. Ezt a sajátos viszonyt azonban nem hatásösszefüggésként jelenítette meg, sem egyik, sem másik irányban.

A következő „széljegyzetben” Misch egy ponton igazat ad Kamerbeeknek, aki felfedezte, hogy Nietzschének volt tudomása Dilthey törekvéseiről legalább anynyiban, hogy valamennyit olvasott az *Einleitung in die Geisteswissenschaften*ből és ítéletet is mondott a benne kibontakozó filozófiáról. Kamerbeek a Dilthey-nél 1884-ben habilitált Heinrich von Steinra utalt, akit Nietzsche is nagyra tartott, s aki valószínűleg közvetített közöttük. A részletek elhagyásával a lényeges pontra térve: Misch egyetért Kamerbeekkel abban, hogy a *Vidám tudomány* utolsó részének 355. aforizmája bizonyosan Dilthey 1883-ban megjelent és von Stein által kiközvetített *Einleitung*jára vonatkozik. Az aforizma címe „»Megismerés«-fogalmunk eredete”. A releváns passzus a következő:

> Ha [a megismerésre törő, igénytelen filozófusok] újra föllelnek a dolgokban, a dolgok alatt, a dolgok mögött valamit, ami nekünk, sajnos, nagyon is ismerős, például egyszeregyünket vagy logikánkat, vagy akaratunkat és vágyunkat, rögtön milyen boldogok! Mert „amit ismerünk, azt megismertük” (*Was bekannt ist, ist erkannt*): ebben egyetértenek. Még a legóvatosabbak is úgy vélik, hogy az ismert (*das Bekannte*) legalábbis könnyebben *ismerhető meg* (*erkennbar*), mint ami idegen; például módszerként ajánlják, hogy a „belső világból”, „a tudat tényeiből” induljunk ki, mert az a *számunkra ismertebb* világ! Tévedések tévedése! Ami ismert, az megszokott; és a megszokottat lehet a legnehezebben megismerni, azaz problémának, vagyis idegennek, távolinak, „rajtunk kívül állónak látni.[87]

Az aforizma zárlata nyomán még bizonyosabbak lehetünk abban, hogy valóban Dilthey-re tett célzással van dolgunk:

> A természettudományok nagy biztonsága a lélektannal és a tudat elemeinek kritikájával szemben – szinte már mondhatnánk: e *természetellenes* tudományokkal szemben – épp azon alapul, hogy az *idegen* dolgot tekintik tárgyuknak: miközben ha egyáltalán tárgynak *akarjuk* tekinteni a nem-idegent, az már szinte ellentmondással teli és ellentmond a józan észnek.[88]

[87] Friedrich Nietzsche: *Válogatott írásai*, ford. Szabó Ede, Budapest, Gondolat, 1984, 208.

[88] Uo., 208–209. A fordítást módosítottam.

Amennyire történetileg meggyőzőnek találja itt Misch Kamerbeek állítását, annyira felületesnek és elhamarkodottnak látja Nietzsche eljárását, amellyel egy kalap alá veszi Dilthey-t azokkal a pszichológiai ismeretelméletekkel, amelyek a tudat tényeinek adottságát illető bizonyosságot összekeverik a megismerhetőségükkel. Ezt az intellektualisták számlájára lehet írni, akiktől Dilthey maga már az – általunk is idézett – *Előszó*ban elhatárolódott. Misch szerint Nietzschének itt inkább az őt magát Dilthey-hez fűző gondolati közösségre kellett volna rálelnie s azt bemutatnia.

A továbbiakban Misch alaposan utánajár annak, hogyan foglalja el az írások elemzésében a történeti-hermeneutikai alaposság helyét a felületesen pszichologizáló attitűd, amely a szövegekben mondottak igazságára irányuló reflexió helyébe a vélelmezett – elsősorban negatívnak tekintett – lelki motívumok előásását állítja. Kamerbeek alapvető tézise az, hogy Dilthey tudományos életében minden teljesítmény csakúgy, mint munkáinak minden elmaradt befejezése annak az alacsonyabbrendűségi érzésnek tudható be, amelyet részben Nietzschével, részben pedig a több területen is kiemelkedő kortárs természettudóssal, Helmholtz-cal szemben táplált. Misch egyrészt türelmesen, történeti reflexiók sorával cáfolja a vélelmezett szövegszerű „leleteket", másrészt lezárásképpen kimondja az egész polémia általános érvényű konklúzióját:

> Ám még ha igaz is volna, hogy Dilthey-ben egy titkos, kielégítetlen szükséglet égett az érvényesülésre, és Nietzsche fellépése vagy Helmholtz jelenléte gyakorolta rá azt a nyomást, amelytől a magamagából előállított munka révén igyekezett megszabadulni – még ha ebben volna is egy szemernyi igazság (amit senki sem fog hinni, aki ismerte őt): ugyan miért is foglalkoztatnak bennünket ezek a magánjellegű dolgok?[89]

Ez olyan költői kérdés, amely Misch írásaiban eltérő kontextusokban vissza-visszatér, amint erre fel is fogjuk hívni a figyelmet.

[89] „Aber auch selbst wenn es wahr wäre, daß in Dilthey insgeheim ein unbefriedigstes Geltungsbedürfnis brannte und das Auftreten von Nietzsche oder die Gegenwart von Helmholtz einen Druck auf ihn übte, von dem er sich durch das Werk, das er aus sich herausstellte, zu befreien suchte –, selbst wenn hieran etwas Wahres wäre, was niemand, der ihn kannte, glauben wird: was gehen diese privaten Dinge uns an?" Misch: Dilthey versus Nietzsche, 395.

A tanítvány önállósodása

Von den Gestaltungen der Persönlichkeit (A személyiség alakulásai/alakzatai)

Az önállósodás Misch esetében egyáltalán nem azt jelenti, hogy önálló filozófiát fejtve ki szembeszállt mestere elgondolásaival, amire számos példát kínál a filozófia története, kortárs példa lehet épp Heidegger önállósodása Husserllel szemben is. Itt inkább arról van szó, hogy a mindvégig közösnek tekintett projekt keretén belül a hangsúlyokat időnként máshová helyezi Misch, mint tette Dilthey. Ebből fakad az is, hogy eltér tipikus előadásmódjától, amely általában nagylélegzetű parafrázisokon keresztül bomlik ki, hol teljes terjedelmében idézve, hol csak tartalmilag foglalva össze a parafrazeált szöveget.

A személyiség alakváltozatairól szóló írás, amely a szintén Dilthey-tanítvány Max Frischeisen-Köhler által gondozott *Weltanschauung* [Világnézet] című tanulmánykötetben jelent meg 1911-ben,[90] ebbe a nembe tartozó, nem parafrázisokat bemutató szöveg. Az önéletírás-történet hátterében meghúzódó személyiségfelfogás szempontjából nagy jelentőségű alapgondolatot fejt ki erősen támaszkodva ázsiai tanulmányútja során szerzett benyomásaira, ismereteire a kínai és az indiai gondolkodásról.

Furcsa olvasni az 1911-ben, három évvel a világháború kitörése előtt írt gondolatmeneteket az autonóm személyiség feltétlen érték voltáról. Mármint anélkül, hogy szerzői intenció közlése nyomán elgondolkodhatna az olvasó arról, hogy mennyire hiányzik ténylegesen az, amit az értékekről gondolkodó filozófusok oly magától értetődő értéknek tartanak, s amely „éppenséggel az olyan helyzetekben, amelyekben szükségképp dönteni kell, sosem hibázik".[91] Interpretátorként nem nehéz természetesen hozzátenni ezt a *caveat!*-ot – úgyhogy miután most hozzá is tettük, máris rátérhetünk a tanulmány tömör elemzésére.

Misch itt több szálat is felvet, olyanokat, amelyekkel majd a történeti mű vezérszálaiként is találkozunk. Az egyik a személyiség fogalmának fejlődése az európai gondolkodáson belül, s kivált az a neuralgikus pont, amelynél már akkor is, azóta is számosan helyezkedtek szembe azzal a Jakob Burkhardttól származó tézissel, mely szerint a voltaképpeni személyiség az itáliai reneszánszban jelent meg, a középkorban még ismeretlen volt. Misch ékesszólón vezeti fel az ellenvetést,

[90] Georg Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, in Max Frischeisen-Köhler (Hrsg.): *Weltanschauung*, Berlin, Reichl & Co., 1911.

[91] „[...] gerade in Lagen, wo es eine Entscheidung gilt, nie versagt." Uo., 81.

szokásos módon a Dante–Petrarca ellentétre hegyezve ki. Hogyan lehet úgy gondolni, hogy az olyannyira egyedülálló Dante nem személyiség, miközben azt szokás állítani, hogy Petrarcával ebben az értelemben elkezdődik a reneszánsz.

Misch itt vezeti be a történeti műben is alkalmazott, a biológiából átvett megkülönböztetést „szerves", azaz „organikus", illetve „morfologikus" személyiség között. Szerves individuumnak azt az élőlényt nevezik a biológiában, amely nemcsak, hogy önállóan képes ellátni az élethez szükséges funkciókat, de még önállóan szabályozni is képes őket. Ezzel szemben áll a morfologikus személyiség.

> A morfológiai értelemben vett individuumnak van ugyan a kinézetében, felépítésében, összetételében megmutatkozó bizonyos fokú önállósága és egységessége, amelyek lehetővé teszik számára a saját jogú életet, ám életét csak egy organikus individuummal összeköttetésben tudja élni, amelyből kiszakítva nem marad fenn.[92]

Ez lesz a kulcs Misch számára az előbb említett ellenvetés megválaszolásához: a személyiség nem afféle természeti adottság, mint amilyen az individualitás – legalábbis biológiai értelemben véve –, hanem az emberi individuumnak nagyon is magának kell kimunkálnia azt. Komoly különbség van aközött, hogy egy individuum számára a személyiséggé váláshoz rendelkezésre álló keretek az adott kor átfogó történelmi feltételrendszerében igen erősen behatárolják, szinte csupán egyetlen formában teszik lehetővé a személyiség kialakítását – amely, emlékezzünk: a döntési szituációkban mindig aktív, autonóm módon foglal állást –, illetve, hogy egyenesen az individuumból fakadnak új személyiségképződési lehetőségek, amelyek a későbbi individuumok számára már számos, az elvárttól eltérő mintát tesznek lehetővé. Misch szerint Dante – a középkori személyiségalakulat megtestesítőjeként – az előbbi fajtához tartozik, vagyis bármekkora individuális és személyes alkotás is az *Isteni színjáték*, az adott kor keretrendszerétől függetlenül mégsem jöhetett volna létre. Ugyanennek az éremnek másik oldala pedig, Misch szerint, akkor tűnik elő látványosan, ha megfontoljuk, hogy miután kiszakadt saját korának keretrendszeréből, azaz átkerült a mai korba, a modern olvasó kezébe, igazi műélvezetet csak akkor fog kelteni benne, ha valamiképp áthelyezi magát Dante korának gondolkodásába *(Nachleben)*.[93] Így kell tehát érteni Misch itt képviselt tézisét, mely szerint Dante személyisége teljes mértékben korának

[92] „Ein morphologisches Individuum besitzt zwar in Aussehen, Bau und Zusammensetzung eine gewisse Selbstständgkeit und Einheitlichkeit, die ihm ein Eigenleben ermöglicht, aber es vermag sein Leben nur im Verbande eines organischen Individuums zu führen, aus dem herausgerissen es sich nicht erhält." Uo., 86.

[93] Lásd uo., 89.

terméke, morfologikus, míg Petrarcáé már a szerves típust példázza. Dantéra és Petrarcára még vissza fogunk térni a *Új élet (Vita nuova)* elemzése, illetve az önéletírás-történet Dante, illetve Petrarca fejezeteinek kidolgozásai kapcsán.

Az írás másik érdekes szála Misch nem szokványosan eredeti hozzájárulását villantja föl ehhez a személyiségelemélethez: nem állítja, hogy egyedül az európai emberből lett személyiség. Külön kihangsúlyozza, hogy egy afrikai törzsfőnök számára is létfontosságú lehet az erős személyiség, mert hiába az öröklés mint a hatalom átadásának rendje, ezt a rendet azért mégiscsak hitelesíteni kell, s ennek módja az, ha erős kisugárzású személyiségként jelenik meg. Ám nyilvánvalóan lényegesebb az okfejtés szempontjából, hogy ázsiai útja során szerzett új ismereteire építve viszonylag részletesen foglalkozik Konfuciusz, Menciusz és Lao-ce nézeteivel a kínai oldalon, illetve Buddháéval az indiain. Összefoglalóan egyrészt elmondja, hogy Ázsiában nem érzik úgy, hogy morális téren, tehát a személyiségformálás terén rászorulnának a tanításra: alapvetően pusztán az európaiak technikai tudása iránt tapasztalható érdeklődés. Külön érdekesség ebben az elgondolásban, hogy az indiaitól eltérően a kínai morális gondolkodás észre építő jellegét egyrészt rokonságban állónak látja az európaival, másrészt e rokonságnak a fiziológiai hatótényezőktől való függetlensége okán bizonyítékot lát benne a szellemi szféra önállósága mellett.

> Mármost a kínai filozófiának az európaival megegyező elemei nagyhorderejűek a szellemi fejlődés immanens törvényszerűségének pozitív bizonyítása számára. Mert hiszen ebben az esetben ki van zárva minden olyan kísérlet, amellyel a filozófiai fogalmak viszonyban állását és rokonságát fiziológiai feltételekből, egyforma grammatikai funkciók igézetéből világítanánk meg vagy történeti összefüggésekre vezetnénk vissza.[94]

Ugyanakkor végső elemzésben Misch kitart amellett, hogy az európai személyiségképződés és az annak hátterében meghúzódó fogalmiság magasabb rendű az ázsiaihoz képest. Ennek alapvető okaként a konfuciánus gondolkodás sajátos naturalizmusát nevezi meg, amelyen belül a történelem nem különül el a természet és az ész szférájától. Ebből fakadóan a személyiségképződés keretei ahhoz hasonlóan szűkek lesznek, mint amilyenek az európai középkorban voltak. Természet, ész és történelem ugyanezen elkülönítettlenségét okolja Misch egyébként azért is,

[94] „Sind doch Übereinstimmungen der chinesischen Philosophie mit der europäischen von großer Tragweite für den positiven Nachweis einer immanenten Gesetzlichkeit der Geistesentwicklung; denn hier sind ja alle Versuche ausgeschlossen, die Beziehung und Verwandschaft der philosophischen Begriffe aus physiologischen Bedingungen, aus dem Bann gleichförmiger grammatischer Funktionen zu erklären, oder auf historische Zusammenhänge zu reduzieren." Uo., 93.

hogy a tapasztalati tudományok nem kaptak lábra Kínában. További okként jelenik meg, hogy az individuumtól elvárják, hogy ne a saját morális erőire támaszkodjék a világban való megnyilvánulásaiban, hanem nagymértékben kötődjék a hagyományokhoz. A természeti-észszerű rend, amely a „nemzeti"[95] morális hagyományban is megtestesül, minden személyiségképződés bázisát jelenti. Ez ismét csak a személyiségalakulást behatároló keretek szűkösségét vonja maga után.

Misch meglepő módon a filológiai alapú gondos, személytelen érvelés közepette személyes véleményének is markáns kifejezésekkel ad hangot, mint például a következő sorokban:

> Alapvetően ugyanaz a szellem ez, mint amely még ma is mindenkinek a lelkébe markol, aki Pekingben az Ég oltárához járul, amely óriási kiterjedésű, fallal körülvett ligetben áll, grandiózus, egyszerű és jól kimérten kerek formájú. A hatalmasan és súlyosan elterülő nyugalom a csodálatosan finoman elkülönített ornamentális formák egyensúlyában: a morális ész esztétikai egyensúlyban; kínai ellenképe ez a társadalmi rend pozitivisztikus eszményének a természettudományos értelmiség pápaságával és a művészettel mint a tömegek rendszabályozásának eszközével.[96]

A kifejezések megválasztása persze személy- és korszakfüggő, ám maga a tényállás, amelyről Misch véleményt mond, mintha az azóta eltelt száznál több év alatt sem változott volna – csak hogy magunk is beleszőjünk a gondolatmenetbe egy személyes megjegyzést: a művészet helyett s a tömegekhez szóló „művészet" mellett ma már persze hatékonyabb eszköz a pascali *divertissement* számos újabb formájának kultusza, mint amilyen a sport, a videójátékok, a barkácsolás stb.

Hasonló, az egész projekt szempontjából a legkevésbé sem érdektelen megnyilatkozás a következő erős történelemfilozófiai tézis – bármennyire is el van bújtatva –, amely a történelmi folytonossággal szemben a megszakításokkal, forradalmi változásokkal, minőségi ugrásokkal járó fejlődés mellett teszi le voksát, és fogadja el mintegy a másoktól jövő determináció sorsszerűsége helyett az európai személyiség *saját*lagosságának fő jegyeként:

[95] Misch érdekes módon nem riad vissza e kifejezés használatától Kínával összefüggésben, holott ma általánosan elfogadott a nézet, mely szerint a „kínai nemzet" szóösszetételnek a huszadik század előtt nem nagyon volt értelme.

[96] „Es ist im Grunde derselbe Geist, der auch heute noch jedem an die Seele greift, der in Peking vor den grandiosen, einfach und rund abgemessenen Himmelsaltar in dem riesenweiten ummauerten Hain tritt. Die groß und schwer daliegende Ruhe, in wundervoll fein differenzierten ornamentalen Formen ausgeglichen, die moralische Vernunft in ästhetischem Gleichgewicht – das chinesische Gegenbild zu dem positivistischen Ideal der Gesellschaftsordnung mit einem Papsttum der naturwissenschaftlichen Intelligenz und der Kunst als dem Mittel, die Massen zu regulieren." Uo., 104–105.

> Ebből a tényállásból sokat tanulhatunk, mindenekelőtt azt, hogy mily balgák azok, akik sorsként panaszolják fel, hogy nem fejlesztettük mi is folyamatosan tovább a középkorunkat, hanem közbelépett a reneszánsz személyiség.[97]

A Heidegger-polémiára is gondolva, amelyben az *Eigentlichkeit* kifejezéshez kapcsolódó jelentéstartalmak fontos szerepet játszanak, érdemes kiemelni, hogy mit tekint Misch a személyiség leginkább vállalható alakulatának a Szókratész utáni európai fejlődés saját jelenkori perspektívájából, a 20. század első évtizedének végén – hiszen a reneszánsz óta ezt a perspektívát a többféle személyiségalakulat párhuzamos lehetőségként való együttes fennállása jellemzi. Alapvetően búcsút mond az ész és/vagy a vallásos lelkiség megkérdőjelezhetetlen uralmának a szenvedélyek, illetve az érzékek felett. Úgy látja, volt, illetve volna ebben „valami középkorias" – és kínaias, tehetnénk hozzá korábbi fejtegetései alapján. A magatartásában az erényfogalmakhoz igazodó ember személyisége ugyan elismerésre méltó, ám mégiscsak felülmúlja őt az az érettebb személyiség, „amely a moralitást magamagától érti."[98] Amennyire közel áll ez a személyiségkép Max Weber elgondolásához az igazán etikus cselekvőhöz, akit a saját „ügy", a saját „démon" irányít, annyira fölvethetők ennek Misch-féle változatával kapcsolatban is azok az ellenvetések, amelyeket az „ügy", a „démon" tartalmi meghatározatlansága, a természetjog elvetése, az értékneutralitás koncepciójának eluralkodása kapcsán szokás felvetni.

> [A magabiztosság,] az öntudatosság megteremtése szilárd megalapozás marad saját önmagunk kialakulása és megszilárdulása számára még azt követően is, hogy már meghoztuk a döntést e morális tartás mellett, amely azt követeli, hogy egyfajta belső csöndből kiindulóan cselekedjünk; a rákövetkező átgondolásban és a dolog önmagunk számára való tisztába tevésében rejlik az ellenőrzés, melynek alapkérdése: „vajon igazi volt-e a cselekvés?" Ennek során aztán minden erkölcsi energiát arra összpontosítunk, hogy őszinték legyünk önmagunkkal szemben, és már a csekély eltérés annak tárgyilagos gondozásától, amit igazinak érzünk önmagunknak a saját mércével mérése felé elerőtlenítő önelégültség vagy önmagunk lekicsinylése.[99]

97 „Aus diesem Sachverhalte lässt sich viel lernen, vor allem auch dies: wie töricht die sind, die es als ein Schicksal beklagen, daß nicht auch wir unser Mittelalter stetig fortentwickelt haben, sondern daß die Renaissance-Persönlichkeit dazwischentrat." Uo., 106.

98 „der das Moralische sich von selbst versteht." Uo., 110.

99 „[die Selbstsicherheit,] das Sichbewußtmachen bleibt eine feste Grundlage für das Werden und Festhalten des eigenen Selbst, auch nachdem die Entscheidung für diese moralische Haltung schon gefallen ist, die aus einer inneren Stille heraus zu handeln verlangt: in dem nachkommenden Überdenken und Sichklarmachen liegt die Kontrolle, deren Grundfrage ist: „war die Handlung echt?", wo dann alle sittliche Energie dazu gehört, wahr gegen sich selbst

Komoly kérdés, hogy mikor Misch fölveti, hogy Heidegger a *Lét és idő*ben egy meghatározott generáció etikai életszemléletét emeli ontológiai következményekkel is terhes mintává, akkor vajon mi is az ő problémája ezzel? Vajon nem az, hogy ismét külsődleges erényfogalommá válással fenyeget az, aminek lényegileg a belsőből kell fakadnia, vagyis függetlenednie kell mindenfajta ontologizálás révén külsővé tevő és így megmerevítő értelmezéstől? Az pedig aligha lehet kétséges, hogy mindketten ugyanahhoz a meghatározott generációhoz tartoznak, amely az első világháborút kettős értelemben is csak kivételes erőfeszítések árán feldolgozható csalódásként élte meg: egyrészt európai filozófus értelmiségiként, aki az észalapú kísérletezés irányította tudományfejlődést immár képtelen volt az emberiség önálló-prométheuszi morális kiteljesedéséhez vezetőnek tekinteni, másrészt német nemzeti érzelmű emberként, aki a német hatalmi törekvések legalábbis időleges kudarcát csak igen nehezen tudta feldolgozni.[100]

Mischnél a sajátlagos személyiségforma körülrajzolása során a Dilthey közvetítésével Herdertől átvett *Besinnung* „evokatív" kifejezésértéket kap: egyszerre jelent eszmélkedést – anélkül tehát, hogy a kifejezésben rejlő *Sinn,* „értelem" szóra reflektálnánk –, illetve a mindenkori adott cselekedet és az életegész értelméről folyamatos egymásra vonatkoztatásban, az így létrejövő hermeneutikai körben lejátszódó töprengést.

> [Az] önértelmezés morális szükségszerűség, amely nélkül valami elvész a morális személyiségből, mivel akkor a saját cselekedeteket elragadja a célelvű üzemelés árama, anélkül, hogy olyan gyümölcsöző lenne, amilyenné válna, ha bensőleg feldolgozódnék.[101]

S ismét csak Heideggerre előremutatóan fontos hangsúlyozni a mintázatok analógiáját: először kimunkálódik a saját magából morálissá váló személyiség, majd egyértelművé válik, hogy nem morális egoizmusról van szó, hanem valamilyen

zu sein, und schon das leise Abbiegen von der gegenständlichen Pflege dessen, was als echt empfunden wird, zu einem Sichmessen am eigenen Maß schwächende Selbstzufriedenheit oder Selbstverkleinerung ist." Uo., 111.

100 Tragikussá fog válni – kivált Misch szemszögéből – ez a kettős értelmű csalódás, amikor rá kell eszmélnie, hogy hirtelen, anélkül, hogy ő maga bármit is tenne vagy bármi is változna benne, különböző oldalakra kerülnek: a zsidó származása lehetetlenné teszi az *in foro interno* megtagadhatatlan és megmásíthatatlan német identitás teljes körű fenntartását *in foro externo.*

101 „[D]ie Besinnung [ist] eine moralische Notwendigkeit, ohne die etwas von der moralischen Persönlichkeit verloren geht, weil dann die eigenen Handlungen vom Strom des Zweckgetriebes fortgetragen werden, ohne die Fruchtbarkeit zu haben, die sie, innerlich verarbeitet, gewinnen." Uo., 112.

rejtélyes módon – hisz nem eleve adott társadalmi normák követéséről van szó, mert az tiltás alá esik – mégiscsak „lemerül az egzisztencia összefüggése a közös életalapzatba."[102]

Innen nézve úgy lehet rekonstruálni a közös mintázattal kapcsolatos fejleményeket, hogy Heidegger az etikából nyert valódiságkoncepciót átemeli a teoretikus filozófia szférájába, és a kézhezállóság ontológiai elsőbbségének kimunkálásával leértékeli a kéznéllevőséggel társított elméleti, szemlélődő gondolkodást. Misch ugyanakkor a Heideggeréhez hasonló etikai koncepció elfogadásával együtt fenntartja az elméleti gondolkodás lényeges aspektusait és hagyományos magasrendűségét, pontosan azért, mert alkalmasnak látja az etikai koncepció megalapozására. A teoretikus szférában, illetve emberi képviselőiben csupán az etika-politika területére történő áttévelyedést ostorozza (lásd a korábbi idézetet a természettudományos értelmiség illegitim fellépéséről a politikában).

Aligha kétséges, hogy – amint egy későbbi helyen fölmerül általánosságban – saját filozófiáját Misch tág értelemben vett panteizmusnak tekinti, és így önmagára, sőt bizonyára Heideggerre vonatkozóan is érvényre juttatandóként jegyzi meg a következőket.

> [A] pesszimizmus hozzátartozik a panteizmushoz, amely nem a dolgok felületes harmonizálására törekszik, és [ha ez így van, akkor a panteizmusban rejlő] egység elérése felé a szenvedésen keresztül visz az út, olyannyira, hogy a panteizmus ezt nem kendőzheti el. Gondoljunk csak a prófétákra és a zsoltárokra.[103]

Ezek a megfontolások is abba az irányba mutatnak, amelyet a korábban idézett Mischhez írott Heidegger-levél zárlata fogalmaz meg: hogy talán egy irányba tartanak kettejük eszmélkedései.

Esősorban az indiai gondolkodással összevetésben hangsúlyozza Misch, hogy az európai gondolkodás is eljutott a láthatatlan erők, az irányító hatalom

[102] „taucht der Zusammenhang der Existenz in den gemeinsamen Lebensgrund hinab." Uo., 111.

[103] „Vielmehr gehört der Pessimismus zum Pantheismus, der nicht flach harmonisieren will, und der Zug zur Einheit führt durch das Leiden hindurch, so daß er es ganz sichtbar machen muß, man denke an die Propheten und die Psalmen." Uo., 114. Heidegger vonatkozásában érdemes ide kapcsolni a kortárs reakció szempontjából valamilyen mértékben tipikusnak tekinthető állásfoglalást Horkheimer inaugurációs beszédében: „Csupán egyetlen modern filozófiai műben áll eddig a középpontban a Gond, abban, amely radikálisan visszautasítja, hogy társadalomfilozófia legyen, és a valódi létet (*echtes Sein*) csak az egyes egzisztáló ember bensőjében fedezi fel: Heidegger *Lét és idő*jében. Az egyes ember egzisztenciájának ez a filozófiája, érthető tartalma szerint, hegeli értelemben véve nem átszellemítő. Számára az emberi lét csak a halálhoz viszonyuló lét (*Sein zum Tode*), a puszta végesség; ez egy búskomor filozófia." Max Horkheimer: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy társadalomkutató intézet feladatai, *Pompeji*, 1995/2. http://epa.oszk.hu/00600/00689/00001/hork1.html 1/8 (Letöltés: 2020. november 20.)

megtapasztalásáig. Különösen érdekes azonban, ahogyan a tág értelemben vett panteizmusnak megfelelően Misch végtére is az egész európai vallási hagyomány saját jogúságát zárójelbe teszi azáltal, hogy a véges emberi létező szükségleteként jeleníti meg.

> [Az európai szellem] nem mérheti magát az indiai szellem merészségéhez, mert kötött marad az emberi elképzelésekhez Istenről és ördögről, valamint az üdvösség látható eszközeinek mágikus kegyelmi folyamához; ugyanakkor épp e kötöttségben viszi magával a láthatatlanba az életviszonyok tartalmi vonásait, a szenvedést, a szenvedélyt és a visszafogott aktivitást, amelytől az új emberek nem szabadulhatnak; a legbenső befelé fordulásból nem csupán a fantázia csodálatos képződményei pattannak elő, hanem mindaz is, ami az indulatokkal telt kedélyt az Istenhez fölfelé törekvésben megszokásként kíséri, amely összezárja a mennyet és poklot a lélek történelmében, a platóni Erószt magát pedig individualizálja a szeretet új affektusa[104] révén, amelyhez a lelki boldogság közepette egy csöpp kimondhatatlan fájdalom és a halál előérzete is keveredik.[105]

Ezzel összefüggésben hangsúlyozza Misch az európai személyiségkoncepció különösségét, mely szerint sajátos nyugtalanság, egzaltáltság kapcsolódik hozzá a késő antikvitástól fogva, melynek megjelenítője a szubjektív érzések háborgása, amelyet Misch nem – például – Augustinus különös személyiségéből fakadónak gondol el, hanem az európai ember sajátosságának tekinti, legyen bár pogány vagy keresztény.

> Az ész birodalmában az individualitás idegen lény; hogy tényszerűségét a szellem hatókörébe vonja, ahhoz belőle kiindulva nem vezet egyenes út; az útnak a kifürkészhetetlen valamiféle tudatosulásán keresztül kell vezetnie.[106]

[104] Az indiai szeretetfogalommal a közönyösséget társítja Misch, nyilván ehhez képest „új" a keresztény szeretetkoncepció.

[105] „[Der europäische Geist] kann sich dabei nicht messen mit der Kühnheit des indischen Geistes, er bleibt gebunden an menschliche Vorstellungen von Gott und Teufel und an den magischen Gnadenfluß sichtbarer Mittel des Heils; aber eben in dieser Gebundenheit nimmt er die Inhaltlichkeit der Lebensverhältnisse, von der die neuen Menschen nicht lassen können, mit in das Unsichtbare, Leid und Leidenschaft und zurückgedrängte Aktivität mit ins Unendliche, und aus der innigste Inwendigkeit entspringen hier nicht nur Wundergebilde der Phantasie, sondern Gewöhnungen des Gemüts in dem Aufstreben zu Gott, die Himmel und Hölle in der Geschichte der Seele zusammenschließen, und den platonischen Eros selber individualisieren durch den neuen Affekt der Liebe [a buddhista közönyösség értelmében vett „szeretethez" képest új affektus], in die ein unsäglicher Schmerz sich mischt und die Ahnung des Todes inmitten der Seeligkeit." Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, 117.

[106] „Im Reiche der Verunft ist die Individualität ein Fremdling; ihre Tatsächlichkeit geistig zu bewältigen, dazu führt von dort kein grader Weg, sondern der Weg muß durch irgendein Bewußtsein des Unerforschlichen hindurch." Uo., 119.

Lezárásképpen foglaljuk össze, milyen eredményre jut Misch a történelmi korszakok, illetve a személyiségalakulatok sokfélesége és az emberi természettel vélelmezetten valamiképp együtt adott egység közötti diszkrepanciát illetően.

Mindenekelőtt a káosz az egyes korszakok által követett értékek, illetve – még alapvetőbben – a korszakokon belül az individuumok által megvalósítani kívánt értékek tekintetében csak látszólagosnak tűnik számára annyiban, hogy minden korszaknak megvan a maga „közös alapzata az egymással átfedésben lévő álláspontok, célok, feladatok számára",[107] s ezek tartják össze őket. Ezek ugyanakkor nem merev, örökérvényű értékalapok, hanem szükségképp változók: korról korra újra meg kell eleveníteni őket azáltal, hogy megtörjük a régieket, újjáalkotjuk őket. Ám az újra megelevenítés iránya sem esetleges. Misch szerint van az emberiségnek a történelmet transzcendáló, ám abban magát megnyilvánító átfogóan közös célja, amely közös idealitást határoz meg *(gemeinsame Idealität).* A személyiség ennek az úgyszólván történelmi idealizmusnak, „történelemre orientálódó idealizmusnak" a legfőbb instanciája,

> [...] mert eleven alakban mutatja meg az aktivitás belső kapcsolatrendszerét, amely individuális konfigurációban valami múlhatatlant helyez biztonságba szellemi egységképzés révén.[108]

Misch valamiképp az ész rendjét pillantja meg, illetve véli biztonságba helyezni ebben az állandóságban az etikai-vallási sokféleség illúzióvá foszlása fölött. A misztikusba hajló panteizmus ez, ahogyan egy helyütt ő maga is fogalmaz. Goethe hatása sejthető e mögött is, mint ahogyan több ponton is segítségül vesz egy-egy jól elhelyezett idézetet a „német szellem" e kiemelkedő személyiségétől. Az individualitás a szükségszerű forma, hogy az ember eszes lénnyé tehesse magát. Ez által épül be a rendbe az, ami irracionális, hogy az individuális saját erő *(Eigenkraft)* vonatkozásává váljék ahhoz a kitüntetett, érvényes értékhez, amely az individuum cselekedeteit irányítja. Nyilvánvaló, hogy Misch nem véletlenül nevezi itt meg példaként Bismarckot, akihez az államot kapcsolja, mint saját erejének irracionális értékvonatkoztatási pontját, amellyel ugyanakkor az ész rendjéhez jut el: „az individuális sajátságok kuszaságából szellemi képződményként oldódik ki, hogy továbbra is fennmaradjon a szellem birodalmában."[109] Az élet értelme végső soron nem önmagában van, hanem attól az ész *(Vernunft)*

[107] „gemeinsame Grundlage durchgreifender Stellungen, Ziele, Aufgaben, [...]" Uo., 120.

[108] „denn sie zeigt in lebendigeren Gestalt den inneren Nexus der Aktivität, die in einer individuellen Konfiguration etwas Unvergängliches durch geistige Einheitsbildung ins Sichere bringt." Uo., 120.

[109] „aus dem Wirrsal individueller Eigenheiten die Individualität als ein geistiges Gebilde zur Fortdauer im Reich des Geistes herausgelöst ist [...]" Uo., 121.

által felépített transzcendenstől kapja, amely vagy valóság – a vallási tudat számára –, vagy – a kritikai értelem számára – annak sápatag alakjává válik, aminek érvényre kell jutnia, illetve amit érvényesüléshez kell segíteni.

A misztikus panteizmus útján azonban még ennél is tovább jut Misch ebben az 1911-es írásában: az individuum igazából csak pótlék, szurrogátum. Az ember Isten kellene legyen, s csak mivel nem képes rá, azért „inti magát" szerénységre (*bescheidet sich*). „Isten" itt Misch számára rövid formula arra, ami az ókori kelet és a platonikusok nyelvén „az ész elérhetetlen Sajátosa/Önmagával egyezője, a változástól és »kettediktől« mentes Egye".[110]

Ám hiába az ész rendje, maga a már létrejött alakulatok sokfélesége és a mindig újak létrehozásában megnyilvánuló sajátirányú létrehozás *(eigengerichtetes Schaffen)* megfejthetetlen titokként zárja magába az erő forrását *(Quelle der Kraft)*. Abban, ami ebből a történelemben megnyilatkozik, benne rejlik egy alapvető etikai vonatkozás:

> [...] mert azon a szabályon túl, mely szerint tisztelni kell az embert az emberben, egy ember moralitása fokmérőjeként az is megjelenik, hogy milyen mértékben teszi lehetővé, hogy a többi individuum a maga sajátszerűségében létezzék, amennyiben persze ez a sajátszerűség igazi.[111]

A misztikum valamelyes megnyilvánítása felé tett legfontosabb lépés a mi szempontunkból az, amelyik sajátos átmenetet jelenthet az önéletírás történetéhez. Misztikus platonikus-panteista metafizikai álláspont kapcsolódik össze a Dilthey-féle leíró és taglaló pszichológia alapvető módszertani elvárásával ebben a sűrű szövegben:

> Már az alapgondolat is, mely szerint az individualitás lényege a komplikációban rejlik, puszta külsődleges pillantás, amely persze azért nélkülözhetetlen. Ám minden individualitást, melyet sikerül egységesen megragadni, egyszerű benyomásban ragadjuk meg, amely annyiban legalábbis mindig világos/tiszta, amennyiben megmutatja, hogy egyáltalán van-e ott valami saját, valami értékteli, vagy nincs; továbbá a komplikálódások előítéletmentes vizsgálatának ismét csak ehhez a teljes benyomáshoz kell elvezetnie, s ebben az értelemben már igazából vezettetnie is kell magát általa, mi-

[110] „das unerreichbare Eigentliche, das wechsellos und zweitlos Eine der Vernunft." Uo.

[111] „denn über die Regel, den Menschen im Menschen zu achten, stellt sich als Maßstab für die Höhe der Moralität eines Menschen wie weit er die andren Individuen in ihrer Eigenart gelten läßt, wenn sie echt ist." Uo., 122.

> közben magamagát világosítja föl, és megszabadul az impresszió szubjektivitásától: e nélkül megmarad puszta szétszabdalásnak, nem pedig olyan analízis lesz, amely az individualitás belső törvényszerűségét tárja fel.[112]

Ez a bekezdésnyi szöveg már önmagában is érdekes a maga „evokatív" mivoltában, amennyiben a szókincse a nagy hagyományú platonikus-újplatonikus misztikus filozófiát-teológiát hivatott „előhívni" az olvasóban azáltal, hogy a végtelen „komplikációban", össze-, illetve eggyé-redőződésben vezető szerepet játszó „egyet" teszi meg az individuum „oszthatatlanságát" helyesen kutató pszichológiai analízis kezdő, illetve – a munkát a hermeneutikai kör értelmében folyamatosan vezérlő – végpontjává. Erősen kérdéses persze, hogy a metafizikaellenes Dilthey még elfogadna-e egy ilyen metafizikát, bármennyire is panteisztikus az alaptónusa. Mint az a Heidegger-polémia zárlatában látható, Misch bejelenti ugyan, hogy mesterének, Dilthey-nek a gondolatmeneteit valamiképpen kiigazítandónak tartja, ám nem mondható, hogy elég egyértelműen sikerült neki e feladat megoldása. Mindenesetre nagyon is elgondolható, hogy az ő saját mérsékelten metafizikai-ontológiai elköteleződése lehet az alapja.

Ugyanakkor a megfelelő analízis fontosságának kiemelése kétségkívül a természettudományos, magyarázó pszichológiával szemben folytatott dilthey-i polémia átvétele és behelyezése a Dilthey-en túlmenő metafizikai keretbe.

A harmadik fontos szempont a személyiségformák történeti-szisztematikus áttekintése során az önéletírás sajátos igazságigényének implicit bevezetése az eddigiekben követett gondolatmenetbe: a „teljes benyomás" *(Totaleindruck)*[113] önmagát tárja föl, kizárva a szubjektív impressziókat: az individuum középponti magva tárul itt fel, mintegy annak lefordításaként egy kissé eltérő nyelvre, amit Dilthey-től idéztünk arról, hogy az élet félig maga írja az önéletírást. Az individuum középponti magva, amely az élet kezdetétől formálódik, csak nagyon

[112] „Schon der Grundgedanke, daß das Wesen der Individuallität in einer Komplikation stecke, ist nur Außenblick, der freilich unentbehrlich bleibt. Aber jede Individualität, die es einheitlich zu erfassen gelingt, wird in einem einfachen Eindruck erfaßt, der zum mindesten immer soweit klar ist, als er zeigt, ob es da überhaupt etwas Eigenes, Wertvolles liegt oder nicht; und das unvoreingenommene Studium der Verwickelungen muß wiederum zu diesem Totaleindruck hinführen, und darf sich dann von ihm leiten lassen, wobei er selbst aufklärt und von der Subjektivität der Impression frei wird: sonst bleibt es ein bloßes Zerlegen, und ist nicht die Analyse, die die innerre Gesetzlichkeit der Individualität aufdeckt". Uo., 123.

[113] Etimológiailag ugyan legalábbis kérdéses, de a gondolatmenetben gyanúsan jól illeszkedik, ha az „Eindruck" kifejezés „Ein"-ját – amely ugyan az „Impression"-ban ugyanazt a funkciót betöltő latin „in" német megfelelője, egyszersmind az „egy" német megfelelőjeként vett „Ein"-ként is értelmezzük. A következő oldalhoz tartozó 115. lábjegyzetben hasonlóképpen fordítjuk az *Inbegriff* kifejezést értelmező módon az „egyként megragadva" kifejezéssel. Az összeredőződésben jelentkező benyomás teljességgel egy, ebben az értelemben *Totaleindruck*.

nehezen mozdul, az individuumot ért újabb és újabb hatások csak kevéssé váltanak ki változásokat benne, szándékosan pedig végképp nehéz bármit is elérni e tekintetben. Ez lehet az alapja annak, hogy Misch még a kései RIAS-előadásában[114] is kitart az önéletírás speciális, valamilyen értelemben s valamilyen mértékig még általa is elismerten kontrafaktuális igazságigényének fenntartása mellett.

Ám ez is jelzi, hogy az önéletírások történeti vizsgálódásának filozófiai megalapozása is benne rejlik e sorokban. A feladat e vizsgálódásban ugyanis az, hogy az önéletírásban feltárt-feltáruló egyes karakterjegyekből, a leírás alanyáttárgyát ért szubjektív impressziók követésétől eljussunk a vizsgált személyiség magvához, amely mint „teljes benyomás" egyszerre érthetővé teszi az összes egyedi karakterisztikumot. Egyszerre utalhatunk itt a megértést segítő analógiaként a Dilthey-től is emlegetett leibniz-i monászkoncepcióra, amelyen belül a „teljes fogalom" igazából a Mischétől nem is nagyon különböző metafizikai bázison nyugszik, s persze Spinoza definícióelméletére is, amelynek alapja szintén egy hasonló individuumfogalom.[115] Nem állítható persze bizonyossággal, hogy Misch kifejezetten gondolt ezekre vagy más analógiákra. Átfogó és elmélyült filozófiatörténeti ismeretei nem hagynak kétséget afelől, hogy gondolhatott rájuk, akár gondolt rájuk ténylegesen, akár nem.

Amire azonban biztosan gondolt, és amit biztosan szándékolt, az a szellemtudományi objektivitás biztosításának dilthey-i programja volt, amelyre egyértelmű utalásokat is tesz az elemzett gondolatmenet sodrában. Ezek szerint az „összbenyomás" *(Gesamteindruck)* verifikáció révén jut objektivitáshoz – gyaníthatóan annak a folyamatnak révén, amelyben az elemző az egyes karakterjegyeket hozzákapcsolja a személyiség ennek során rekonstruálódó központi magvához:

> [...] az objektivitást akkor értük el, amikor egyetlen vonás sem maradt vissza megértetlenül, hanem a megéltek és előidézettek egyként megragadva illeszkednek az immanens tagolódáshoz.[116]

Ennek segédeszköze, nem pedig az egyedire irányuló kutatást feleslegessé tevő sablon az, amit Misch „típusalkotásnak" nevez, s amely a személyiségek kialakulására, jellegére, hatásukra irányuló történeti vizsgálódás révén jön létre. A leírás e pontján is felbukkan az objektivitás ígérete egyfelől, amennyiben „a kifejezés

[114] RIAS: Rundfunk im amerikanischen Sektor [Rádióadó az amerikai szektorban (a felosztott Berlinben)].

[115] Lásd Spinoza *Tanulmány az értelem megjavításáról* című írását és az *Etika* 1. könyv 8. tételének megjegyzését.

[116] „die Objektivität ist erreicht, sobald kein Zug unverstanden zurückbleibt, sondern der Inbegriff des Erlebten und Gewirkten sich der immanenten Gliederung fügt." Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, 124.

sajátszerű összeillőségének"[117] elemzése révén Misch szerint „objektív módon bizonyítást nyer az individualitás", másfelől feltárul a fejlődéstörténet „képződésének individuális belső törvénye". Mindez a tisztán tudományos megragadás szempontján túl ahhoz is elvezet, hogy aki megérti ezt az individuális történetet és törvényt, az termékenyen ki is tágítja a saját létezésmódját *(das eigene Dasein)*.[118]

Ugyanakkor Misch siet leszögezni, hogy mindez mégsem jelenti az individualitás, a személyiség feloldását/feloldódását ésszel belátható, illetve kialakítható struktúrákban: „el kell ismernünk, hogy van az egységképződésnek/egységképzésnek más módja is, a racionálison kívül".[119] Ezen a ponton szinte kifejezetten játékba hozza a hermeneutikai kör egy sajátos variánsát is, amelynek persze, mint már utaltunk rá, az eddigiekben is megvolt a maga helye. Ha adva van néhány esetlegesen felbukkanó jellemvonás, ezek alapján megsejtünk valamit az individuális létezésmódból (*Ahnung eines Individaldaseins*). Ezt a sejtést pedig a létrehozott művekkel (ez a *Gewirktes* helye a korábbiakból) vagy magával az individuummal való behatóbb megismerkedés (ez lehet az *Erlebtes* áttekintése) igazolja – vagy cáfolja, tehetjük hozzá, részben vagy egészben –, s ezt a folyamatot bizonyára lezárhatatlannak kell tekinteni, kivált annak fényében is, hogy a megértő saját individuális létezésmódja is mindig belejátszik a sejtés-igazolódás-cáfolódás menetének alakulásába.[120] Ebbe belegondolva törékenynek tűnik a Misch által megjeleníteni próbált egyensúly tudományos objektivitás és az ész által ki nem meríthető individualitás között. Ám bizonyára helytelen volna, ha a természettudományos általánosérvényűség és objektivitás elvárásaival közelednénk a Misch által fenntartani kívánt *individuális tudományosság* eszményéhez. Ez ugyanis egyrészt attól individuális, hogy a személyiségképződésnek

[117] „eigentümliche Gesamtgefüge des Ausdrucks." Itt ismét elkerülhetetlen a fent alkalmazott értelmező jellegű fordítás. Az *Ausdruck* a korábban elemzett *Eindruck* ellentéte abban az értelemben, hogy itt a személyiségnek az összeredőződésekben tetten érhető magvából kifelé irányuló hatásokról van szó, „kifejeződésekről" e sajátos értelemben, amely nagyon is egybevág Dilthey „hermeneutikai manifesztumának" kifejezésfogalmával. A Deleuze által hangsúlyozott spinozai–leibnizi kifejezés–kifejeződés-fogalommal *(expressio–expression)* való rokonságot aligha kell külön kiemelnünk.

[118] Izgalmas megfigyelni, hogy mennyire küszöbön áll úgyszólván Misch szövegében az átbillenés abba, amit Misch felől talán személyiségontológiának lehetne nevezni, és ami Heidegger *Lét és idő*jében a fundamentálontológia előkészítő analíziseként jelenik majd meg, s amelynek hangsúlya – Heideggernél – a terminus szerephez jutó *Dasein*ra helyeződik egyfelől, másfelől pedig annak sajátszerű megvalósítására, *Eigentlichkeit*jára. Teljességgel ez utóbbit képviseli Mischnél az igaziság, valódiság (*Echtheit*).

[119] „Man muß anerkennen, daß es eine andere Art von Einheitsbildung gibt, als die rationale.", Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, 124.

[120] Ennek természetesen nem csupán globális jelentősége van személyiségpszichológiai értelemben, hanem akár műalkotások értelmezésében is felhasználható az adott műnek az alkotó – valamint az értelmező – személyiségére való vonatkoztatása során.

és megértésének-értelmezésének individuális törvénye van, másrészt attól, hogy mindig megmarad egy reziduum, amely nem meríthető ki az előzetes észszerű tervezés, illetve a tudományosan racionális vizsgálat révén. Az individuum megértésének megvan az az irracionális mozzanata, amely a megérteni kívánt individuum *Einheitsgrund*jának, egységet biztosító alapjának feltárulását, megvilágosodását (*sich erhellen*) jelenti. Ez a feltárulás azonban elmaradhat, ha a megértő (*der Verstehende*) nem jutott elég messzire abban, hogy egy individuumhoz sablonjai hátrahagyásával lépjen közel – vagy a megértendőben is rejlhet hiba: ha az individuum elrejtőzött önmaga elől, ha nem jött tisztába saját „démonával", s így *látszólag* ellentmondások között őrlődik.

Itt található az egyik pont, ahol Misch Goethét tekintélyként vonja be az érvelésbe: van olyan „tiszta középpont" (*reiner Mittelpunkt*), ahonnan kiindulva legalább fokozatosan harmóniába olvadnak/olvaszthatók a személyiséget alkotó részek, bármennyire is ellentmondónak látszanak is a felszínes, illetve mélyre hatolni képtelen pillantás számára.

Ugyanakkor a gondolatvezetésbe már korábban beszivárgott normatív nyelvezet, amely „valódi" és „nem valódi" *(echt–unecht)* között tett különbséget, s amellyel kapcsolatban felhívtuk a figyelmet a heideggeri *Eigentlichkeit–Uneigentlichkeit* párral való rokonságra, itt kibővül a „belső őszinteség" *(innere Aufrichtigkeit)* kifejezéssel, amely olyan erőt jelöl, mely képes a „nem valódit" kitaszítani magából. Különösen érdekes, hogy a *Dasein* kifejezés mennyire normatív tartalommal töltve jelenik meg az írásnak ezeken az utolsó lapjain. Beszél Misch például titkos, *geheimes Dasein*ról, amikor pedig arról ír, hogy az ember át kell képezze (*Durchbildung*) individualitását személyiséggé – abban az értelemben, hogy minden egyedi létező individuum, de ennél lényegileg többet kell tennie azért, hogy *emberi* individuum és személyiség legyen –, akkor azt is írja, hogy lehetséges nem megfelelően végezni el e feladatot, s ezt úgy is megfogalmazza, hogy nem nő fel *Dasein*jához. Vagyis Mischnél is terminus értékű ezeken a helyeken a *Dasein*, csakúgy, mint majdan Heideggernél lesz. Ellentétben azonban Heidegger szóhasználatával, a Mischnél megjelenő terminológiai hangsúlyt vagy személyiségontológiainak nevezhetnénk (ahogyan korábban tettük), vagy úgyszólván fundamentáletikainak. Misch ráadásul azt a heideggeri szálat, amellyel a teoretikus-szellemi létmódot leértékeli, nemcsak a majdani elemző könyvben illeti kritikával, hanem már mintegy *ante litteram* elutasítja, éppenséggel az ellenkező attitűd hangsúlyozásával.

> Egyszer s mindenkorra megmarad azonban a szellemi összefüggésekben élő alkotó ember előnyeként, hogy még ha nem nőtt is fel a létezésmódhoz, sajátos lényét még akkor is szilárd alakra hozhatja az alkotásban; ezért nem csupán a magánügyek elleni tá-

> madás, hanem letérés az igazság útjáról, ha valaki az egzisztencia sajátszerű realitását az életvezetés túlságosan emberi szakadásaiban keresi és véli megtalálni a személyiség alakja helyett, amely a pszichológiai-történeti folyamatoktól függetlenül áll fenn.[121]

Misch mindvégig kitart – nézetünk szerint teljes joggal – e meggyőződése mellett, amint ezt a korábban felidézett, ám negyven évvel a most elemzett írást követően, a Dilthey–Nietzsche összevetés kapcsán megírt „széljegyzeteiben" is láthattuk.

Ugyanakkor a személyiség alakzatairól szóló írás záró lapjain nagyobb horderejű gondolatmenet bontakozik ki e megfogalmazásból, mint ami a két gondolkodó egymáshoz való viszonyának elemzéséből kibontható lehet. Mert Misch az individuális személyiségnek az eddig csupán általánosságban megfogalmazott és pusztán az ésszel szemben kinyilvánított feloldhatatlanságát most kettébontja. Sem a tudományos pszichológus nem képes maradéktalanul megragadni az individualitást, sem pedig a kultúrák sajátosságaival foglalkozó filozófus. Az emberi individualitás mélyén mindkét faktortól független eredendő választást lát Misch – a gondolatmenetben ismét csak könnyen felfedezhető egy majdani heideggeri teoréma, a *Geworfenheit/Entwurf* fogalompáros előképe, Sartre magáért való létezőjéről már nem is beszélve.

> [É]ppenséggel a sajátszerű irányultsága révén bizonyul az individualitás egyfajta sokféleség tagjának, amely abból kiindulóan tagolódik, ami fölötte áll az individuumnak, olyannyira, hogy az individuális meghatározottság mindig úgy tűnik fel, mint amelyet az élet lehetséges különössé válási módozatai közül választottak volna ki.[122]

Mindez azonban mégsem vezeti a gondolatmenetet „minden egyediség teljes irracionalitásának téziséhez".[123] Olyasmiről van inkább szó, mint az egzisztencializmusban: pusztán csak – de gyökeresen – meg kell szabadulnunk attól az elgondolástól, mely szerint az emberi individuum egyszer s mindenkorra mereven meghatározott létező.

[121] „Immer aber bleibt es ein Vorzug des produktiven Menschen, der in geistigen Zusammenhängen lebt, daß er auch, wenn er dem Dasein nicht gewachsen war, sein Eigenwesen im Schaffen zu fester Gestalt bringen kann, und es ist nicht nur ein Angriff in private Angelegenheiten, sondern Abweg von der Warheit, wenn man die eigentliche Realität einer Existenz in den allzu menschlichen Rissen der Lebensführung aufsucht, statt in der Gestalt der Persönlichkeit, die von den psychologisch-historischen Vorgängen ablösbar besteht." Misch: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, 125.

[122] „gerade durch ihre [der Individualität] Eigenrichtung erweist sie sich als Glied einer Mannigfaltigkeit, die sich aus dem Überindividuellen heraus gliedert, so daß die individuelle Bestimmtheit immer wie aus einer Reihe möglicher Besonderungen des Lebens ausgewählt erscheint." Uo., 126.

[123] „zu dem Satz von der totalen Irrationalität alles Singularen." Uo.

A „Fibel”

1926-ban jelent meg az első, 1950-ben a második, jelentősen kibővített kiadása a *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel* [Út a filozófiába. Filozófiai ábécéskönyv] című igen különös műnek. Mindkét kiadás előszavának végén a dátumban egyformán Göttingen szerepel (persze egy-egy évvel a megjelenés előtti évszámmal), így semmi nem utal arra, hogy a két időpont között világok omlottak össze, a valós nagyban éppen úgy, mint Misch saját kisebb világában. A zsidó származású, ám evangélikussá és erős német nemzeti érzelművé lett gondolkodó kénytelen volt megélni, hogy a németség hogyan taszítja őt ki az általa is vágyott és teljes mértékben támogatott terjeszkedési törekvésének realizálódása során, amely mellett az első világháború idején ő maga is kiállt egyetemi kortesbeszéddel és szanitécszolgálattal.[124] Annak a kultúrának hordozó népe és korabeli politikai „általános akarata” tette ezt, amelyet ő a legteljesebb mértékben, s mindennek ellenére élete végéig sajátjának tekintett.

Csak némi túlzás, ha azt állítjuk, hogy filozófiailag is világrengető események zajlottak Misch körül ebben az időszakban. Elég, ha csak olyan fejleményekre utalunk, mint amilyen a Frankfurti Iskola, a Bécsi Kör megalakulása, működése, szétszóródása, vagy Husserl, Heidegger és Sartre műveinek megjelenése egyfelől, Russell, Moore, Whitehead, Wittgenstein műveié, illetve tanításainak elterjedése másfelől. Ám még azokra a kísérletekre is gondolhatunk, amelyek a nácizmus sikereit az észellenességgel vagy az ész belső meghasonlottságával próbálták megvilágítani (Lukács György, Ernst Cassirer, a Horkheimer–Adorno szerzőpáros könyveire gondolhatunk, hogy csak a legnevesebbeket említsük). Mindezek hatására a filozófiai klíma, a filozofálás lehetőségei, a filozófiai beszéd elfogadott módozatai teljességgel megváltoztak.

[124] Különösen a Heidegger nemzetiszocialista affiliációit feltáró irodalomban gyakran találkozunk utalásokkal és példákkal arra, hogy zsidó vagy zsidó származású gondolkodók az első világháború idején, sőt még korábban is erős német nemzeti érzület alapján ténykedtek. Maga Husserl is példa lehet erre, de utalhatunk egy érdekes bekezdésre még Freud *Álomfejtés*éből is: „Római álmaim egyikében (lásd 143. sk.) azt a helyet, ahol tartózkodom, Rómának hívják, de egy utcasarkon meglepődöm, milyen sok a német hirdetmény. Nem más ez, mint vágyteljesülés, amihez nyomban Prága jut eszembe; a vágy maga talán ifjúkoromnak egy ma már túlhaladott német nemzeti érzelmű korszakából ered. Róma és Prága azonosítása egy óhajtott közösséggel magyarázható: barátommal szívesebben találkoznám Rómában, mint Prágában, e találkozás alkalmával szívesen cserélném fel Prágát Rómával.” (Sigmund Freud: *Álomfejtés*, Budapest, Helikon, 1985, 230.) Ennek az összecserélésnek a jelentését még bizonyára lehetne boncolgatni, mint ahogy Freud újra és újra leírja, hogy saját álmait csak bizonyos határokon belül elemzi s tárja föl a nyilvánosság előtt. Ez az önfeltárulkozás másfelől a távolból érdekesen kapcsolódik a Mischtől elemzett és erősen kihangsúlyozott önfeltárással az önmagáról számos horoszkópot felállító Cardanónál.

A szóban forgó mű, amelyre az 1926-os megjelenését követően Misch mindig csak „Fibel"-ként hivatkozik (a következőkben mi is így teszünk majd), különös írás, amellyel szerzője több irányban is el szeretett volna indulni. Az egyik irány alapja a házasságkötését követően feleségével együtt tett „világkörüli" utazás, amelynek távol-keleti szakaszát tanulmányútnak tekintette és arra használta fel, hogy valamilyen mélységig megismerkedjen az indiai és a kínai gondolkodással. Ezt arra kívánta felhasználni, hogy kiszélesítse a szokásos európai filozófiai horizontot és filológiai alapossággal bevonva az indiai és a kínai gondolkodás alapműveit, kidolgozza az emberiség egészének filozófiai fejlődési ívét, sőt rendszerét.[125] Azért is hangsúlyozom a filológiai alaposságot, mert vélhetően a hegelivel konkurálóan, nem egyetlen, egyszerű fejlődésvonalba kívánta behelyezni az ázsiai gondolkodást, hanem összetettebb modellt próbált érvényre juttatni. Misch modellje szerint Szókratészig teljességgel párhuzamosan haladt a három nagy gondolkodási irány, és csak ekkor vált ki élesen a majdan az európait megalapozó görög irány a kozmológiai-tudományos orientáció révén, miközben az indiai és a kínai gondolkodás mindvégig megmaradt az eredetileg közös irányban. A közös szakaszt „első útszakasznak", „első bejárásnak" *(erster Gang)* nevezi Misch, a másodikat az önállósodott görög-európai gondolkodással „második útszakasznak", „második bejárásnak" *(zweiter Gang)*. Ezt azonban már a csupán beharangozott második rész lett volna hivatva leírni,[126] amely, talán ezúttal nem tisztán immanens okokból, mint Dilthey esetében, hanem jobbára a külvilág eseményeinek hatására, végül nem készült el.

Ismeretes, hogy mekkora nehézségek tornyosulnak az ázsiai gondolkodók mélyebb megértése előtt még akkor is, ha valaki ismeri az eredeti nyelveket. Ha pedig nem ismeri őket, és csupán az óhatatlanul leszűkítő értelmezést adó fordításokra épít, akkor szinte kizárt, hogy a felszínnél mélyebbre ásson. Mivel Misch nem tudta eredetiben olvasni a szóban forgó szövegeket, ezért törekvéseinek ezt az irányát ugyan fontosnak, ámde mégiscsak másodlagos jelentőségűnek kell tekintenünk.[127]

[125] Ennek a projektnek az egyetemi előadás szintű, legalább vázlatos megvalósítása lehetett a hagyatékban fellelhető többrészes előadás-kézirat *Historisch-systemathischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie* címmel (Cod. Ms. G. Misch 53. tétel).

[126] „dieses Buch [durchführt] nur den ersten, elementaren Gang, bis zur Begründung der exakten Naturwissenschaft, und vor Sokrates Halt macht, obwohl es darauf angelegt ist, gerade die grundlegende Bedeutung der sokratisch-platonischen Entdeckungen ans Licht zu stellen. Eine Darstellung des »zweiten Ganges« wird sich später an dieser Versuch anschließen." Georg Misch: *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Lipcse–Berlin, Teubner, 1926, V. A második kiadásban már a címlapon is megjelenik az „Erster Teil. DER ANFANG" jelzés, amely az elsőben még nem szerepel.

[127] Ha az életmű számos pontján kézenfekvő összevetést alkalmazzuk Heideggerrel, akkor utalni lehet Heideggernek japán tanítványával Guki gróffal a nyelvről folytatott beszélgetésére, amely persze Heidegger részéről sokkal kevésbé elmélyült háttértudásról tanúskodik, mint amilyen Misché volt.

Sokkal fontosabb az a másik szándéka a *Fibel*lel, hogy olyan filozófiai bevezetést adjon, amely a később Heidegger által is hangsúlyozott módon nem tekinthető egyszerűen leválaszthatónak valamiféle fő kifejtésről, hanem már maga is része annak.[128] Tehát valójában Misch saját történeti-szisztematikus filozófiakoncepciójának bevezetésszerű kifejtése kívánt lenni a mű, nem teljesen idegenül attól, ahogyan Dilthey esetében a *Bevezetés a szellemtudományokba* projekt kapcsán találkoztunk ezzel.

A Misch választotta kifejtési mód azonban a legkevésbé sem tekinthető szerencsésnek. Szinte egyetemi jegyzet vagy szöveggyűjtemény jelleget kölcsönöz ugyanis a műnek,[129] hogy a nagyobbik részét hosszú idézetek teszik ki, amelyeket saját reflexiói kísérnek, a szövegrészek kiválasztását indokolva történeti-szisztematikus jelentőségük bemutatása révén.[130] Így aztán nem csoda, ha sokkal kevésbé vonta magára a filozófiai figyelmet, mintha egyszerűen szisztematikus művet jelentetett volna meg azon a módon akár, amelyet leplezetlen csodálattal méltatott később Heidegger *Lét és idő*jében.

A legfontosabb azonban a harmadik végigkövetni kívánt irány: a számára a korban legjelentősebbnek tűnő két filozófiai törekvés, az életfilozófia és a fenomenológia, vagyis Dilthey és Husserl filozófiájának összekapcsolása. Már csak ebből a szempontból sem volt szerencsés „elrejteni" egy ilyen nagy horderejű vállalkozást az inkább jegyzetkarakterű műben. Mentségül szolgál persze kétségtelenül, hogy Misch töretlenül felfelé ívelő filozófiai pályafutással számolt, s nem láthatta előre, milyen mértékben húzzák majd keresztül e számítást nem is csupán a gondolkodói ténykedését ellehetetlenítő történelmi körülmények, hanem az a nagy horderejű

[128] Mindjárt az előszó első mondata is erre utal: „Dies Buch stellt sich eine doppelte Aufgabe: es will der Einführung in die Philosophie dienen und zugleich zur Erkenntnis der Philosophie selber beitragen."(„E könyv kettős feladatot tűzött ki maga elé: a filozófiába való bevezetésként kíván szolgálni, miközben ugyanakkor hozzá kíván járulni a filozófiának magának megismeréséhez.") Misch: *Der Weg in die Philosophie.*, III.

[129] Erre is utal az előszó, nem is nagyon rejtve véka alá, hogy tudja, a nagy horderejű elgondoláshoz más forma illett volna igazán: „[Das Unternehmen ist] doch nicht auf solchem absichtlichen Wege entstanden, sondern allmählich aus den Anforderungen des akademischen Lehrbetriebes der Philosophie und einem langjährigen Studium ihrer Geschichte erwachsen [...]" Uo., IV; „Die Form, die das Buch angenommen hat, ergab sich aus der pädagogischen Absicht, durch Mitteilung der ursprünglichen Ausdrücke und Formulierungen in die philosophische Bewegung hineinzuführen. Die einleitenden und verbindenden Zusätze des Verfassers sind soweit als irgend tunlich schien, beschränkt worden; sie sind durch kleineren Druck kenntlich gemacht." Uo., V.

[130] Erre is lehet szinte a „széljegyzetek" kifejezést alkalmazni, amelyet, mint láttuk, Misch maga is alkalmazott a Nietzsche–Dilthey összevetésről szóló írásának alcímében. Talán nem is volna nagy túlzás kiemelni oktatói-írói beállítódásának rokonságát Munkácsy Gyuláéval, akinek tiszteletére egy tőle származó idézettel „A margók előadója voltam" címen jelentettek meg kötetet tanítványai. Lásd Blandl Borbála és mtsai. (szerk.): *A margók előadója voltam. Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*, Budapest, Tudástársadalom Alapítvány, 2011.

filozófiai esemény is, amelyet Heidegger *Lét és idő*jének megjelenése jelentett. Innen nézve kicsit olyan a helyzet, mintha Descartes az *Értekezés a módszerről* címen önállósult „filozófiai bevezetés" megírása után már nem lett volna képes megírni az *Elmélkedések*et és az *Alapelvek*et, mert közben megjelent volna Spinoza *Etikáj*a, amely az övével rokon alapgondolatokat bénítóan szisztematikusan fejtette ki. A később még röviden érintendő írás a Heidegger-polémiával nézetem szerint az abból fakadó zavar terméke, hogy valaki másnak sikerült megírnia a legalább hallgatólagosan tervbe vett nagy jelentőségű önálló filozófiai művet Husserl és Dilthey összekapcsolásával. Ráadásul e másik mű másként íródott meg, mint ahogyan az övé íródott volna, s így már csak akkor írhatta volna meg a sajátját, ha sikerül teljes mélységében számot vetnie a konkurens kísérlet erényeivel és vélelmezett zsákutcájával, hogy meggyőzően hozakodhassék elő a saját gondolatmeneteivel. Ezért az igazán szisztematikusnak szánt művével kapcsolatos elgondolásai részben a polemikus könyvbe, részben a göttingeni „életfilozófiai logika"-előadásokba, részben pedig a *Fibel* átdolgozásába folyhattak bele – nem számítva persze egy-egy, az önéletírás-történetben búvópatakként jelenlévő és ebbe az irányba mutató gondolatmenetet, amelyekre a megfelelő helyeken fel is fogjuk hívni a figyelmet.

Bármennyire is érdekes, összetett mű azonban a *Fibel*, részletes elemzése nem tartozik vállalkozásunk szűkebb értelemben vett célkitűzéséhez. Ezért csak néhány fontosabb szálát idézzük most föl, azokat, amelyekre a polemikus írás is hivatkozik, mert Misch általános filozófiafelfogását tárják fel.

Az első kiadás szövege két nagyobb részre oszlik. Az első rész címe *Das metaphysische Wissen am Anfang der Philosophie* [A metafizikai tudás a filozófia kezdetén], a másodiké *Der erste Gang der Philosophie* [A filozófia elsőként bejárt szakasza]. A második rész három „sorra" *(Reihe)* oszlik: az első az indiai – jellemző jegye a szellemről és a lélekről szóló tanítás kialakulása; a második a kínai – jellemző jegye a társadalmi etika *(soziale Ethik)* kialakulása; a harmadik pedig a görög gondolkodásról szól, melynek az európai fejlődést továbbvivő jegye a természettudomány megalapoz(ód)ása *(Begründung)* a filozófiában. A mű utolsó alrésze ugyanakkor „a filozófia válságával" ér véget, amelyet a racionális „gondolatnak való megfelelés szétesése a megismerésben és a cselekvő életben" („die Zersetzung der Gedankenmäßigkeit in den Voraussetzungen der Erkenntnis und des handelnden Lebens") jelent, nem csekély mértékű analógiában a heideggeri éles elkülönítéssel a tevékenykedő és a szemlélődő élet és a nekik, illetve tárgyaiknak megfelelő ontológiai szintek között.

A szerző beállítódásának ambivalenciáját egyetemi bevezető és önálló mű között jól mutatja a két mottó, amelyekkel az olvasó találkozik, mikor már magát a művet kezdi olvasni. Már az is teljesen jelképes, hogy a Misch által feltétlen tekintélynek tartott Goethével indul ez a mű is: a *Vorbetrachtung* [Előzetes

vizsgálódás] első, majd' másfél oldalas idézete is tőle való. Az első rész mottója a *Faust* második részéből került át, az anyákhoz vezető úttal kapcsolatos: „Ins Unbetretene, nicht zu Betretende" („Ahova még nem léptek be, ahová nem szabad belépni").[131] Nehéz ezt az indítást hívogatónak tekinteni a filozófiával most ismerkedők számára. Semmivel sem lesz vonzóbb a kép, amikor továbbhalad az olvasó, és már a *Vorbetrachtung* mottóját olvassa. E mottó Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének Első elmélkedéséből való, és a kételkedés teljes kiterjesztése után beálló helyzetet jellemzi, amelyben a mindennapi élet olybá tűnik, mint az éjsötét tömlöcben tényleges életfogytiglani börtönbüntetését töltő rab csalfa álma[132] – a *Fibel*ben feloldás nélkül, vagyis anélkül, ami kifejezetten a descartes-i filozófia fő karakterjegye.

Amikor azonban az olvasó e kétértelmű invitálás ellenére is „belép" a „nem belépésre szánt" területre, akkor átfogó módon annak a filozófiakoncepciónak a kibontásával találkozik, amely a kötet „bejárt szakaszokra" és „sorokra" történő formális felosztásának belső alapját nyújtja.

Ez a felosztás némileg emlékeztet a Husserl által az *Erste Philosophie*-ban adott felosztásra dogmatikus és szkeptikus filozófiára, miközben Misch-é egyrészt átfogóbban emberiségléptékű, másrészt komplexebb. A kiindulópont ugyanakkor a „»természetes beállítódás« és az ittlét *(Dasein)* biztonsága a korlátozottságban", ahol az idézőjel egyszerre is vonatkozhat Goethére, Dilthey-re és Husserlre, akiktől való a három másfél-másfél oldalas idézet, amely a lelőhely feltüntetése nélkül s az idézeteknél némileg hosszabb kommentárral alkotja a *Vorbetrachtung*ot.

A beépített korlátok révén a biztonság látszatát keltő „természetes beállítódás" az a létezésmód, amely az „én-te-ő/az", a „közép-közel-távol" és a „valóság-érték-cél" hármasaiban strukturálódik természetes adottságként. Amíg érintetlenül megvan, addig mítoszok születhetnek ugyan, de filozófia nem fakadhat

[131] A *Faust* második részében, az első felvonásban található a „Sötét oszlopcsarnok" *(Finstere Gallerie)* feliratú részlet, amelyben Mefisztó az Anyák birodalmáról beszél. Faust az utat kérdezi, erre válaszol Mefisztó: „Kein Weg! In's Unbetretene, / Nicht zu Betretende; ein Weg an's Unerbetene / Nicht zu Erbittende. Bist du bereit? – / Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben, / Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben. / Hast du Begriff von Oed' und Einsamkeit?" http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/goethe_faust02_1832?p=85 (Letöltés: 2020. november 28.) („Nincsen út! Láb sohasem tapos / a járhatatlanon; utazni nem kívánatos / a nem kívántba. Elszántad magad? / Nincs zár, nem kell félrehúznod reteszt se, / csak hány-vet a magányok végtelenje. / Sejted, mi a magány, a sivatag?" Johann Wolfgang von Goethe: *Drámák*, Budapest, Európa, 1963, 226. Kálnoky László fordítása.)

[132] „Épp mint a fogoly, ki álmában képzelt szabadságot élvezett, s mikor aztán gyanítani kezdi, hogy csupán álmodott, fél az ébredéstől, szemét pedig a behízelgő látszatok hatására újra lecsukja, úgy csúszom vissza én is, akaratlanul is, a régi nézetek fogságába, s félek az ébredéstől, nehogy a békés nyugalomra fáradságos ébrenlét következzék, amit nem a fényben, hanem a fölbolygatott nehézségek átláthatatlan sötétjében kell majd eltöltenem." René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994, 31.

föl (*entspringen*). Az emberi létezésmódhoz azonban hozzátartozik, hogy korról korra kifakulnak e hármasságok speciális formái, és újak jönnek létre. Éppen ez a filozófia fölfakadásának mozzanata, éspedig elsősorban az a pillanat, amelyben a világon belüli orientációk meginognak, hogy azután a valóság és az értékek-célok világa közötti diszkrepancia fogalmi megragadásának szükséglete immár teljes filozófiát hívjon elő.

Az első állapot tehát a minden reflexiót megelőző, az életműködést megbízhatóan, de alapszinten szabályozó elemi tudásé. Ez akkor válik kérdésessé, amikor sorscsapások következtében eltűnik a természetes beállítódás biztonsága. Ekkor kap hangot az, amit Misch Schopenhauer nyomán dinamikus metafizikai szükségletnek nevez, s amely vallási és filozófiai dimenziót egyaránt magába foglal. E dimenziók azonban harcba szállnak egymással a létezés fogalmi megragadásának irányításáért. E szükséglet felbontani, de lecövekelni is segíti a megújuló, életet irányító tudást.

A filozófiát Misch speciálisan a nagy társadalmi megrázkódtatások, a felbomló kötöttségek időszakában lépteti fel. A közösségek életében éppen úgy, mint ahogyan az egyes ember életében is a filozófiára nyitottság elemi fázisának a szülőktől való elválást, az önállósodást tekinti. Döntő jelentőségű azonban Misch figyelmeztetése: semmiféle szükségszerűség nincsen a filozófia megjelenésében. Vagyis semmiféle ellentmondás nincs abban, hogy végbemegy ugyan valamilyen gyökeres megrázkódtatás, ám mégsem jön létre filozófia. Misch a történelmi fejleményeknek azt a típusát, amely történelmi faktorok változásának hatására jön ugyan létre,[133] ám nem szükségszerűen, a „fordulat" utáni Heideggernél elhíresült „evokatív" kifejezéssel *Ereignis*nak[134] nevezi (erre a létrejövés-módra utalt már a korábban felidézett *entspringen* kifejezés is).

[133] „[Philosophie] nährt sich von den lebensmächtigen Motiven der großen Glaubensanschauungen, um deren wahren, einsichtigen Gehalt sie seit ihrer Geburt aus der Religion gerungen hat; [...] sie [Philosophie] führt nicht unabhängig vom menschlichen Geist irgendwo ein selbständiges gegenständliches Dasein; [...] der Weg steigt steil an, plötzlich eine neue Ebene mit eigener Mitte, und diese ist die Grundlage für allen weiteren Vorgang, auch den zur Wissenschaft hin. Philosophie ist keine bloße Blüte der Kultur, sie muß nicht notwendig ausblühen, sobald die Zeit da ist [...] sie ist etwas geschichtlich Gewordenes, vielleicht sogar mit einem enmaligen Anfang in der Zeit, im Sinne des Lebens liegend, wie alles geschichtliches Schaffen, aber nicht aus einer Natur des Lebens ableitbar. Und so kann auch der Zugang zu ihr nicht erzwungen werden." Misch: *Der Weg in die Philosophie*, 27–28.

[134] Az *eräugen* szóból ered, amely *vor Augen stellen* jelentésű, szó szerinti magyar fordításban „szem elé állít", éspedig nagy jelentőségű, az előzményekből le nem vezethető módon. Ebben az értelemben nevezi Misch a Heidegger-polémia során a *Lét és idő* megjelenését is *Ereignis*nak. Legemlékezetesebb megjelenése – hogy mi is Goethét idézzük – a *Faust* II. részének zárlatában: „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichniß; / Das Unzulängliche / Hier wird's Ereigniß; / Das Unbeschreibliche / Hier

A filozófia Misch szerint alapvetően a kimondatlanul működő elemi tudás kimondása. Ezzel szétválik a transzcendencia és immanencia eredetileg egységes szférája. Ez a kimondás valamilyen kezdeti módon hírt ad ugyan az abszolútumról, de mivel eredendő vonatkozásban áll az életnek azzal a specifikus, az adott korra jellemző módozatával, amelyen belül történik, ezért a három nagy, önmagából filozófiát kimunkáló életmódozat háromféleképp mondja ki, éspedig nem tantételekben, hanem metafizikai „ősszavakban" *(Urworte)* – hogy ismét Heideggerre utalhassunk, mint e kifejezés majdani újrafelhasználójára.[135] Misch úgy véli, eredetileg mindhárom filozófiai kezdetben megvan minden elem, de csak egy emelkedik ki. Indiában ez az én felé fordulás – olyan gondolati erővel, hogy annak párját csak a német idealizmusban találni[136] –, melynek ősszava a *brahman.* Kínában a társadalom életét, működését szabályozó rend a kiemelkedő elem, melynek ősszava a *tao*, Hellaszban pedig a Hérakleitosztól jól ismert *logosz* az ősszó, amelyben a világegész működése fejeződik ki.

Bármilyen műfajú művekben találkozzunk is ezekkel az ősszavakkal, ami hírt ad bennük magáról, az *a filozófia* nem feltétlenül kronológiailag, de *logikailag mindenképp első vonása*, az „első filozófia", metafizika; legalább abban az értelemben, hogy túllép a „természetes beállítódás" világán, és úgyszólván szóba hozza a transzcendencia immanenciáját. Ez a kezdeti metafizika abban teljesedik ki és zárul le egyszersmind, amit Misch *Satz des Seins*nak, „a lét mondatának"

ist es gethan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan." Kálnoky László fordításában: „Csak földi példakép / minden mulandó; / itt lesz a csonka ép / s megbámulandó; mit nincs szó mondani, / itt fényt sugároz; / az Örök Asszonyi / emel magához." Goethe: *Drámák*, 424.

[135] Például épp a kínai *tao* kapcsán a nyelv lényegéről szóló írásban Martin Heidegger: Vermutlich ist das Wort „Weg" ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht, in uő: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1959, 187. De természetesen nem Mischtől származik e kifejezés, úgyhogy Heidegger is találkozhatott vele más forrásokban is. Érdekes, hogy nagy hangsúlyt helyez a szóra s az általa jelölt – nyelvészek által rekonstruált – fenoménre például Freud, s az ő forrásai akár Misch, akár Heidegger forrásai is lehettek egymástól függetlenül is. Freud írja a következőket: „K. Abel egyik munkájából [...] arról a meglepő és más nyelvészek által is megerősített tényről értesültem, hogy a legrégibb nyelvek ebben a tekintetben pontosan úgy viselkednek, mint az álom. Ezeknek kezdetben csak egy szavuk volt valamely kvalitás- vagy cselekvéssor végén két ellentét számára (erős-gyönge [...]), és csak másodlagosan, a közös össz-szó némi módosításával jelezhetik az ellentéteket külön-külön." Freud: *Álomfejtés*, 227, lábjegyzet. Máshol az ősszavak egy másik sajátságára hívja fel a figyelmet. A főszöveg állítása itt Ricœur szimbólumelméletének és Misch evokatív kifejezés-koncepciójának Bollnow által javasolt összekapcsolásához is hozzájárulhatna: „Ami ma szimbolikusan viszonyul egymáshoz, azt az ősidőkben valószínűleg fogalmi és nyelvi azonosság egyesítette. A szimbólumviszony alighanem az egykori azonosság maradványa és ismertetőjele." Uo., 248. Az első mondathoz írt lábjegyzet: „Sperber (1912) úgy véli, hogy az ősszavak valamennyien szexuális dolgokat jelöltek, ezt a szexuális jelentőségüket később elvesztették, áttevődtek más dolgokra és ténykedésekre, amelyek a szexuális dolgokkal összehasonlíthatók."

[136] Misch: *Der Weg in die Philosophie.*, 48–49.

nevez „szubjektum/alany nélküli megfogalmazásban: »*Es ist*« *(griechisch: esti, indisch: asti)*." Ennek az elgondolásnak részleteiben most nem mélyedhetünk el. Lényeges az, hogy már legelső pillantásra is a Heideggerrel analóg, az ő „létkérdését" valamilyen értelemben „prefiguráló" lét-tételezésről van szó, amely megelőzi a logikai kopula értelmében vett „lenni"-t alakváltozataival együtt. Amire viszont szintén érdemes felhívni a figyelmet a Heidegger-polémia szempontjából is, az Misch meggyőződése, hogy a filozófiának van egy másik, a metafizikához hasonlóan lényegi vonása, amely időben néhol meg is előzi azt: ezt a vonást zavarba ejtő szóhasználattal *Aufklärung*nak nevezi, amely kifejezés a németben annak bevett elnevezése, amit magyarul „felvilágosodásnak" mondunk és történeti értelemben a nagyjából a 18. századra kiterjedő kultúrtörténeti korszakot jelöli. Természetesen ezen túl is számos értelemben szokás használni a kifejezést: „felvilágosodás mint befejezetlen projekt" stb. Misch is hasonlóan történetietlen módon használja, amikor a filozófiának a metafizikával mindig együtt fellépő második lényegi vonását jelöli vele. Ahhoz a nem új keletű vitához is kapcsolódik ezzel, amely akörül forog, hogy vajon kezdődhet-e „dogmatikusan", tételekkel a filozófia, vagy pedig szükség van azt megelőzően a megismerést lehetővé tevő képességeink vizsgálatára annak kiderítése érdekében, hogy egyáltalán milyen tudást vindikálhatunk magunknak legitim módon.

> Mindenütt, ahol kifejlődött a filozófia, a metafizikai kezdet mellett előlép a felvilágosításnak ez az iránya. S mindenkinek, aki a filozófiában nem csupán lábra állni akar, hogy a tiszta tudás éterében lélegezzék, hanem a filozófia tereiben mozogni is meg szeretne tanulni, magának is végre kell hajtania ezt a fordulatot; mint ahogyan mindenkinél meg is történik ez, mikor fölébredvén a gondolkodás abszolút szabadságának álmából a földre született emberként találja magát.[137]

Itt rejlik a tartalomjegyzék bemutatásakor látott különös vonás alapja: ahogy a filozófia „fölfakad" az i. e. 6. század táján, egyszerre a három nagy kultúrkörben, úgy a *kimondott* tudást minden egyes kultúrkörnek átláthatóvá kellett tennie, éspedig annak az életmódozatnak megfelelően, amely megalapozta a filozófia

[137] „Überall, wo Philosophie sich entwickelt hat, tritt neben dem metaphysischen Anfang diese Richtung der Aufklärung hervor. Und jeder, der in der Philosophie nicht bloß Fuß fassen will, um in dem Äther des reinen Wissens zu atmen, sondern in ihrem Raume sich bewegen lernen will, muß die Wendung mitmachen; wie sie sich denn auch bei jedem einstellt, wenn er, von dem Traum einer absoluten Freiheit des Denkens erwachend, sich als den erdgeborenen Menschen findet." (Misch: *Der Weg in die Philosophie.*, 107.) Misch a *Lebensphilosophie* utószavában idézi Husserl sokat idézett mondatát az e felfogással egyező értelmezésben: a szigorú tudományként értett filozófia pont az a „metafizikai" szabadságálom, amelyből az életfilozófián keresztül érkező „felvilágosítás" ébresztette fel Husserlt.

ottani fölfakadását. Az átláthatóvá tevés azt jelenti, hogy reflektált tudásalakzatok, a tudományos diszciplínák kezdeményei jönnek létre azáltal, hogy a pőre metafizikai beállítódásból „gondolati átalakítás révén" „felvilágosult gondolkodási tartás" (*aufgeklärte Denkhaltung*) jön létre a tapasztalati gondolkodás új síkján. Így az eltérő életkontextusoknak megfelelően a felvilágosodás munkája nyomán a filozófia „első bejárt szakaszának" kezdetére létrejön a kezdeti stádiumban lévő pszichológia, társadalmi etika és természettudomány. Ez az alapja annak, hogy az egyes kultúrterületek filozófiája különállóan fejlődik, s ezt ragadja meg Misch a tartalomjegyzék „sor" kifejezésével: három különböző sorban zajlik a fejlődés.

Vita a *Lét és idő*vel és a logikai előadások

Nem túlzás azt állítani, hogy Misch egész filozófiai munkássága kimondva-kimondatlanul Dilthey „hermeneutikai manifesztumának" megvalósulását példázza a filozófia területén. A 20. század első évtizedeiben azzal analóg folyamat játszódott le, ahogyan a korai skolasztika idején, Abélard korában meg kellett alkotni azt a „skolasztikus módszert" (Martin Grabmann), amellyel kezelhetővé vált a bibliai kinyilatkoztatásból a görög-római kultúrával való találkozás nyomán „fölfakadó" filozófiai teológiának az akkorra már felhalmozódott igen sokféle megközelítése. A 20. század első évtizedeiben megsokasodtak ugyan a filozófiák az egyetemi filozófiaoktatás elterjedése és a tudományos képzés üzemének részévé válása nyomán, ám ez még nem tette reménytelenné, hogy egyvalaki átlássa az összes releváns megközelítést, így nem volt eleve értelmetlen, ha valaki magára vállalta a kortárs filozófiai törekvések szisztematizálásának feladatát. Misch számára a kortárs filozófiák bizonyára írásos emlékekként, idegen szellemek objektivációiként jelentek meg, amelyek valamilyen egészről, szerzőjük individuális személyiségéről, az annak hátterében meghúzódó, az egész-voltnak alapul szolgáló szellemről tudósítanak azáltal, hogy az akár szétszórt, töredékszerű, de legalábbis végig nem vitt gondolatmeneteket tartalmazó szövegekben is benne rejlik az individuális szellemet valamilyen módon és mértékben megjelenítő, az ellentmondások felszíne mögött a mélyen rejlő egységet megalapozó szellem, vagy épp *Dasein*, a személyiségtanulmány terminusát alkalmazva.[138]

[138] Talán ennek alátámasztására lesz leginkább érdemes idézni a Jean Grondintől idézett megfogalmazást, amely Misch 1922-ből való, Heidegger Göttingenbe hívását elutasító állásfoglalásának részlete. Kézenfekvő úgy értelmezni e passzust, mint amely a heideggeri személyiség belső magvának megtalálására tesz kísérletet: „Aber seine Formulierungen haben, wie sie mit dem ganzen Begriffsapparat der phänomenologischen Schule belastet sind, noch immer etwas Gequältes, so daß in seiner philosophischen Haltung auch ein nicht immer fruchtbarer imponierender Zug erscheint, der bezwingt, statt zu befreien. Es ist zu fürchten, daß diese Haltung, obwohl sie von aller Phrase frei ist, auf dem Göttinger Boden nicht den vollen Widerhall finden möchte wie

Ez lehetett Misch számára a *mens auctoris* hagyományos hermeneutikai kifejezésének releváns értelme. Az önéletírások feltárásában is ez játszhatott döntő szerepet, ráadásul ott – mint a Dilthey-idézetek nyomatékosították – az írásos emlékek, a szellem objektivációi már maguk is a szerző önmagára irányított hermeneutikájának dokumentumai. Így is érthető a korábban idézett megfogalmazás, mely szerint a feladatot az élet felerészben már elvégezte.

Ami azonban filozófiai szempontból legalább ennyire érdekes, az a ritka teljesítmény, amellyel Misch filozófiai hermeneutikaként filozófiai gondolatrendszerek értelmező felmutatását filozófiai tevékenységre méltónak gondolta, illetve erre alkalmassá és méltóvá tette. Nem nagyon szokás ezt tudatosítani, de ezzel úttörő módon képviselte azt a nem puszta doxográfiaként művelt filozófiatörténet-írást, amely mára széles körben nyert alkalmazást, nem utolsó sorban épp „az egyetemi filozófiaoktatás elterjedése és a tudományos képzés üzemének részévé válása nyomán" és okán. Mischnek mesterére, magára Dilthey-re alkalmazott filozófiai hermeneutikájáról már szóltunk. Ezen túlmenően érdekes epizód Misch munkásságában, hogy ugyanilyen szisztematikus műgonddal fejtette ki a göttingeni filozófiai hagyomány egy a korban meglehetősen népszerű képviselőjének és alakítójának, Rudolph Hermann Lotzénak mára szinte teljesen elfeledetté vált műveit.[139] Lotze *Logiká*jának bevezetéseként közel akkora terjedelmű értelmező tanulmányt adott közre,[140] mint amekkora a Dilthey GS 5. kötete elé írt *Vorbericht*je, amellyel forradalmasította a Dilthey-recepciót. Pedig Misch Dilthey-ről szóló írásával – sőt

in der Freiburger Luft." Jean Grondin: Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik Logik oder Rhetorik?, in Frithjof Rodi (hrsg.): *Dilthey-Jahrbuch* 11, 1997–1998, 48–63, 54; Grondin utalásából (a. a. O., 272) nem világos, honnan való pontosan az idézet. A kontextusból úgy tűnik, az „a. a. O." a polemikus Misch írás általunk is használt harmadik kiadására utalna. Azonban Grondinnél Darmstadt van feltüntetve a kiadó székhelyéül, miközben valójában Stuttgartban adta ki a Teubner kiadó, és a 272. oldalon még a folyó szöveg olvasható csupán. A Misch-hagyatékban egyelőre nem találtam meg Misch állásfoglalását Heidegger meghívásának kérdésében. Ott két freiburgi professzor nagyon pozitív állásfoglalása található, az anglista Friedrich Brie-é – őtőle, nem Mischtől származik a Grondin lábjegyzetében szereplő „sváb" kifejezés Heideggerre –, és a katolikus egyháztörténész Emil Göllere. Érdekes párhuzamra hívja fel a figyelmet Fehér M. István Misch Heideggerre tett nyelvi megjegyzése („... etwas Gequältes...") és Heinrich Maier Lukács György habilitációs pályázata kapcsán tett megjegyzése között. Lásd Fehér M. István: A Nyugat és a filozófia, https://core.ac.uk/download/pdf/11856829.pdf 31. (Letöltés: 2020. december 4.)

[139] Érdekes adalék Lotze népszerűségéhez, hogy a Magyar Tudományos Akadémia könyvtára – valamennyi megjelent műve mellett – számos Lotze előadásjegyzetet is őriz még Kármán Mór magyar fordításában is: Kármán Mór: *Logika és a philosophia encyklopaediája: Hermann Lotze előadásainak dictátumai,* Budapest, Athenaeum, 1884.

[140] Hermann Lotze: *System der Philosophie*, Erster Teil, *Drei Bücher der Logik*. Hamburg, Meiner, 1912. Misch nem csupán szerkesztette és bevezette a kötetet (VII–XCII.), de még le is fordította Lotze egy angol nyelven közölt tanulmányát a filozófia fejlődéséről az (akkor) utóbbi negyven évben.

írásaival – ellentétben, amelyek minden sorukkal Dilthey fel nem ismert filozófiai nagyságát igyekeznek fölmutatni, a Lotze-tanulmányban nem rejtette véka alá, hogy puszta történeti jelentőséget lát benne.[141]

Ennek ellenére a „hermeneutikai kör" tudatos és többszörös alkalmazásának elengedhetetlen szükségességét a megértéshez egyértelműen kiemeli. Természetesen nem elegendő, ha egyes gondolatokat emelünk ki a műből a mű egészére vonatkoztatás nélkül, de a műegész is kevés lehet, a rendszer egészét, továbbá a kortárs logikai fejlemények kontextusát is figyelembe kell venni az adott állítás pontos értelmezésének érdekében. Ám még ez sem ad végső kulcsot immár inkább Lotze személyes szellemének, mint a mű szellemének megértéséhez. Ehhez szükség van még a rendszer beágyazására szerzőjének fejlődéstörténetébe is.

> Föloldódott abban az összetett építményben, ami a „rendszer" sajátja, és amely most már új módon adott teret a számos kezdeménynek és az ötletek garmadájának, amelyek e termékeny főbe csak úgy áramoltak. Ebből fakadóan ezek a könyvek nem minden további nélkül átláthatók, bármekkora nyelvművészetet állított is Lotze a bemutatás szolgálatába. Csak látszatra folyik oly természetes könnyedséggel és mozgékonyan. Sokkal inkább minden egyes ponton kiköveteli, hogy terjedelmesen interpretáljuk az egész összefüggéséből kiindulva. Aki a művet úgy tanulmányozza, ahogyan saját intenciója szerint tanulmányozni kell, vagyis mint a jelenkori logikai mozgalom egyik alapművét, amellyel muszáj eszmecserét kezdeményezni, s amely áll elébe a modern logika eszközeivel történő eszmecserének is, az épp elég gyakran találkozik majd olyan helyekkel, amelyeknél úgy látszik, mintha Lotze éles szeme áldozatul esnék szinkretisztikus törekvésének, és hajlamos lesz arra, hogy az egészet [Husserl kifejezésével] kettős építményként elvesse, hogy csupán a sok értékes egyedi gondolatot és ötletet engedje érvényre jutni. Ha azonban a rendszert fejlődés beteljesüléseként ragadjuk meg, amelynél egy mély gondolkodó keresése akár csak viszonylagosan is megállt, akkor a gondolatok látszólagos tömegéből kiemelkednek azok, amelyekben az eredetileg sokkal keményebb kötődések legyengülve ugyan, de mégis tovább hatnak, valamint olyan továbbiak, amelyek a továbbhaladás vonalait jelzik.[142]

[141] Például Lotzénak a mechanika általános alkalmazhatóságáról való következetesen képviselt meggyőződése okán, lásd XVIII.

[142] „Es löste sich auf in den complizierten Bau, der dem „System" eigen ist und der nun in neuer Weise Raum ließ für die Mehrheit der Ansätze und für die Fülle der Einfälle, die diesem produktiven Kopf zuströmten. So sind diese Bücher nicht ohne weiteres durchsichtig, trotz der außerordentlichen Sprachgewandheit von Lotze's Darstellung. Sie fließt nur scheinbar so leicht und beweglich hin, fordert vielmehr an jedem Punkt extensiv interpretiert zu werden aus dem Zusammenhang des Ganzen. Wer das Werk studiert, wie es studiert sein will: als ein Hauptwerk der gegenwärtigen logischen Bewegung, mit dem man sich auseinandersetzen muß und das die Auseinandersetzung mit den Mitteln der modernen Logik verträgt, wird oft genug auf Stellen stoßen, an denen Lotze's scharfer Blick seinem, synkretistischen Bestreben zum Opfer gefallen scheint, und wird geneigt sein, das Ganze als ein Zwittergebilde abzuweisen, um nur die vielen

Ennek a fajta filozófiai hermeneutikának különleges esete, amikor azokra a gondolkodókra, illetve művekre alkalmazza Misch, akiknek jelentősége egyértelműen túlnő saját korukon. Koncentráltan találkozunk ezzel a *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* című, korábban már szóba került kötetben. E kötet jelentősége azonban túl nagy ahhoz, hogy a mostani keretek között részletekbe menően elemezhessük. Ezt a munkát egy következő kötet számára tartjuk fenn, amelyet bizonyára több szerzőnek kell majd megírnia, hogy a rendkívüli gondolatgazdagság – legalább utólag – megfelelően érvényre juthasson. Mivel a korábban már szintén szóba került, négy szemeszterben is megtartott göttingeni előadások az életfilozófiai logikáról a Heidegger–Husserl-polémiát rögzítő könyvben alapozódnak meg, kézenfekvő, hogy az ezeket az előadásokat tartalmazó publikációról is a következő kötetben essék szó.

Misch derékba tört munkásságának értékelései

König és *Eine „andere" Hermeneutik* – az ötvenhét évet késett Misch-*Festschrift*

Josef König kiemelkedik a Misch-tanítványok és kollégák közül annyiban, hogy Misch emlékét mint emberét s mint filozófusét egyszerre igyekezett ápolni és egyértelművé tenni ez utóbbi jelentőségét a filozófus közönség számára, amelynek tagjaiban a monumentális önéletírás-történet köteteinek látványa szinte hold- vagy éppen napfogyatkozás-élményt hívhat elő: a történeti munka közel négyezer oldala mellett eltörpül nemcsak a Misch életében megjelent önálló filozófiai műveinek oldalszáma, de még a hagyatékból kiadottakkal együttesen is csekély súlyúnak tűnnek. Ennek ellensúlyozását szolgálta a *Georg Misch als Philosoph* [Georg Misch mint filozófus] című kis kötet, amelyet König 1967-ben adott ki, miután 1953 és 1961 között egykori tanára hajdani professzúráját is magáénak tudhatta. Ahogyan a kötet első lábjegyzete fogalmaz, a Misch halálának első évfordulóján tartott göttingeni egyetemi emlékünnepségen elmondott előadásának „erősen kibővített változatáról" van szó. A kötet a miénkhez hasonló módon a Dilthey-t kifejtő-továbbfejlesztő munkákból indul ki; a filozófia fogalmával indít, a „történeti

wertvollen Einzelgedanken und Einfälle gelten zu lassen. Begreift man aber das System als die Vollendung einer Entwicklung, der das Suchen eines tiefen Denkers auch nur relativ zum Stehen gebracht ist, so heben sich aus dem scheinbaren Gemenge die Gedanken heraus, in denen die ursprünglich viel härteren Bindungen abgeschwächt fortwirken, und die andern, in denen sich die Linien weiteren Fortgangs markieren." Lotze: *System der Philosophie*, XI.

életfolyamat" fogalmával folytatódik, majd a személyiség és a szellemi értelemben vett individualitás fogalmainak jelentőségét taglalva éri el az önéletírástörténeti művet. A filozófia és a vallás, illetve a specifikus vallások viszonyával foglalkozik a negyedik rész, amelyet a „kikutathatatlan" *(das Unergründliche)* gondolatának Misch filozófiájában való elhelyezését adó ötödik rész követ. A hatodik rész sajátos módon három „kiegészítésre" *(Zusatz)* bomlik: a filozófiatörténet misch-i kezelésmódjáról, az organikus és morfologikus individualitás fogalmainak érvényesüléséről az önéletírás-történeti műben, s végül az „életfilozófiai logika" alapfogalmairól, amelyek König számára különösen fontos filozófiai témát jelentettek.

Josef König és az ókori filozófia jeles kutatója, Bruno Snell szerkesztették 1948-ban, a Misch 70. születésnapját ünnepelni hivatott kötetet, amely ugyan már be volt tördelve, de mégsem jelent meg egészen 2005-ig, amikor a Transcript Verlag vállalta a nem csekély kockázatot, és kiadta. A német filozófiai élet kevéssé dicsőséges lapjai ezek, hiszen egy olyan gondolkodót köszöntöttek volna nem csupán évfordulója, hanem emigrációból való visszatérte alkalmából is, akit – noha különböző mértékű elköteleződéssel – a nem kevés „szakmabeli" által is támogatott nemzetiszocialista rezsim kényszerített hallgatásba, nyugdíjba, majd emigrációba. Miközben elhallgattatása, könyveinek eltüntetése, nyugdíjaztatása épp akkor zajlott, amikor termékeny dialógus bontakozhatott volna ki az általa képviselt dilthey-i életfilozófia és a husserli fenomenológia között, másként, mint Heidegger *Lét és idő*-jében. Könnyen lehet, hogy a kiadás meghiúsulása is még a korábbiak utóhatásának volt köszönhető. Misch Heidegger-kritikájának irányaihoz kapcsolódva a különbözőképpen tanítványi-tisztelői köréhez tartozó gondolkodók az életfilozófia történeti-nyelvi-logikai oldalának kidomborítását tekintették feladatuknak, nem pedig a létfilozófia megújításán fáradoztak. Ez különösen jól látható König tanulmányából, amely *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung* [Az elméleti és gyakorlati tételek közötti logikai különbség és filozófiai jelentősége] címen messze a leghosszabb a kötetben. Königé mellett még kiemelésre kívánkozik O. F. Bollnow *Der goldene Topf. Bemerkungen zum romantischen Weltbild E. T. A. Hoffmanns* [Az arany virágcserép. Megjegyzések E. T. A. Hoffmann romantikus világképéhez] című írása, Groethuysené, akivel már találkoztunk korábban mint a Misch mellett egyik legjelentősebb Dilthey-tanítvánnyal (*Der Weg zur Philosophie* [Az út a filozófiához]), B. Snellé (*Menschliches und göttliches Wissen bei frühgriechischen Dichtern und Denkern* [Emberi és isteni tudás a korai görög költőknél és gondolkodóknál]), Leo Delfoss-é, aki a GdA középkort lezáró kötetét adta ki később a hagyatékból (*„Volk und Fürst im „Frohen Einzug". Ein Beispiel aus Brabant zur Frage des Widerstandsrechtes"* [Nép és fejedelem a »Diadalmas bevonulásban«, Egy példa Brabantból az ellenállási jog kérdéséhez]), s végül Helmuth Plessneré, akinek itt

szereplő *Mit anderen Augen (Über die Rolle der „Anschauung" im Verstehen)* [Más szemmel (A »szemlélet« szerepéről a megértésben)] című írásáról és a Misch-hez fűződő teoretikus viszonyáról beszélünk a következő szakaszban.

Plessner *Mit anderen Augen* és *Macht und menschliche Natur*

Helmuth Plessner (1892–1985), a filozófiai antropológia alapvető jelentőségű művelője nem volt Misch-tanítvány, ő közvetlenül a neokantiánus Wilhelm Windelbandot, Max Webert és Husserlt mondhatta mestereinek. Mischhez hasonlóan kényszerült emigrációba 1933-at követően, bár annyiban szerencsésebb volt, hogy Groningenben egyetemi oktatóként működhetett, legalábbis addig, amíg be nem következett Hollandia német megszállása. Visszatérését követően a német filozófiai és szociológiai élet vezető szerepeket betöltő prominens tagja lett. Misch életének utolsó éveiben ő is Göttingenben működött: 1952 és 1961 között a szociológia professzora, 1960–1961-ben pedig az egyetem rektora is volt.[143]

Az 1948-ra összeállt *Festschrift*ben 2005-ben megjelent *Mit anderen Augen* [Más szemmel][144] című írása különlegesen sikerült példája a filozófiai alapkérdéseket rendkívül sűrítetten megfogalmazó szövegeknek. Kettejük közös életsorsából indul ki, a háború utáni újrakezdés rendkívüli helyzetére több szinten is reflektál: egyrészt retorikai szinten, másrészt elmélyült értelmet tulajdonítva neki – s mindezt az ünnepelt által megragadott filozófiai problémák egyikéhez kapcsolódva.

Az alapkérdés a Misch Dilthey-tanítványságához kapcsolódóan fölvezetett dualitás a megismerés két fajtája, a magyarázat *(Erklären)* és megértés *(Verstehen)* között. Plessner Mischtől idézi a természettudományos megközelítésekben uralkodó első fajtára a *cognitio circa rem* kifejezést,[145] a másodikra pedig, amelyet a szellemtudományok sajátos megismerésmódjának tekintenek mindketten, a *cognitio rei* kifejezést.[146] Mindkét módozatot eltérésükkel együtt a Kant nyomán, ám csupán sematikusan alkalmazott „szemlélet és fogalom"-kettősség alapján igyekszik értelmezni. Alapvetően úgy véli, a természettudós a maga részéről

[143] Lásd Konrad Cramer und Günther Patzig: Die Philosophie in Göttingen 1734–1987, in Hans-Günther Schlotter (szerk.): *Die Geschichte der Verfassung und der Fachbereiche der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 86–91.

[144] Az idézeteket a következő kiadás alapján adom meg: Helmuth Plessner: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berlin, Francke, 1958, 204–218.

[145] „A dologról való megismerés", sőt inkább „a dolog körül tapogatózó megismerés".

[146] „A dolog megismerése", ahol a *genitivus subjectivus*, illetve *objectivus* összekapcsolása nyomán adódik a sajátosan hermeneutikai típusú megismerés, amelyben a dolgot „utánzása" (*nach*leben, *nach*fühlen, *nach*bilden) révén „belülről" ismerjük meg a „külsővé vált", tárgyivá lett megnyilvánulásaiból.

kitarthat a megismerésének alapul szolgáló szemlélet egyszerű érzékszervi szemléletként való értelmezése mellett. A szellemtudományos megismerés számára ugyanakkor ez csupán kiindulópont lehet. Az a „dolog", amelynek megismeréséről itt szó van, szemléletileg egyáltalában csak akkor jelenik meg, ha a vizsgálódó saját személyiségének „rezonanciasíkjait" mozgósítva be tudja helyezni az érzéki tapasztalatok közvetítette „dolgot" a vizsgálat keretét alkotó tudományág saját szimbolikus terébe, és azon belül meghatározott értelmet, jelentést képes tulajdonítani neki. Vagyis – saját példánkkal világítva meg Plessner gondolatát – egy papiruszra írt szövegnek már a papiruszra írt szövegkénti értelmezése is előfeltételezi, hogy aki értelmezi, az nem pusztán csak papírszerű és tintaszerű anyagként tekint a „dologra", amely így nézve megmarad a pusztán természettudományosan vizsgálható tulajdonságokkal rendelkező dolgok körében. Amennyiben tudja, hogy *papiruszra szövegeket* írtak, továbbá ismeri az alkalmazott nyelvet, járatos a paleográfiában, a történettudománynak a megfelelő korszakra specializálódott ágaiban, máris legalább 4-5 rezonanciasíkot tud megnyitni, és általuk szellemtudományi, vagyis az ember ember voltában gyökerező értelmet, jelentést tud adni a szövegnek. Ha pedig a szöveg által közöltek tartalmában is járatos, az ismét legalább egy további rezonanciasíkot nyit meg, és így tovább. Ebből a mélyen rejlő különbségből fakad – a részleteket elhagyva – a két tudományterület elválasztottsága, amely a 17. századi nagy természettudósok és filozófusok, illetve a 18–19. századi nagy filológusok és történészek kora óta egyre csak mélyül. A természettudomány az érzékek által adódó jegyek alapján ideális esetben teljesen mesterséges jelrendszert alkalmazva dolgozza ki az adott dolgok uralásának technikáját, míg a szellemtudomány ennek ellentéteként jár el.

> A *cognitio circa rem* cselekedni tudás a konstelláció uralása révén, amelyben föllép „a dolog", olyan nyelven kifejezve, amely ideális esetben jelekkel váltott fel minden természetes szójelentést. A *cognitio rei* rátekintés a dolog magvára távolságot tartó, elidegenítő megértés révén, olyan nyelven kifejezve, melynek magas szintű tudása rászorul a természetes szójelentésekkel való legbensőségesebb életkapcsolatra, s távol áll tőle bármiféle jelek révén történő formalizálás.[147]

[147] „*Cognitio circa rem* ist handeln können durch Beherrschung der Konstellation, in welcher „die Sache" Auftritt, ausgedrückt in einer Sprache, die im Idealfall alle natürlichen Wortbedeutungen durch Zeichnen ersetzt hat, Cognitio rei ist Sicht auf den Kern der Sache durch distanziertes, entfremdendes Verstehen, ausgedrückt in einer Sprache, deren Bemeisterung des innigsten Lebenskontakts mit den natürlichen Wortbedeutungen bedarf, und jede Formalisierung durch Zeichen abwehrt." Plessner: *Zwischen Philosophie,* 214.

A tudományok, a társadalmak és általában a történelem alakulása a 20. században oda vezetett, hogy a természettudományok vezető pozícióba jutása nyomán a tudós és a mindennapok embere egyaránt az uralás módján igyekszik megragadni az emberre és az emberire vonatkozó szellemtudományok tárgyait is. Egyre kevésbé alakulnak ki a *cognitio rei* létrejöttének feltételei – az egyoldalú természettudományos orientáció hatására, tehetjük hozzá, amely az oktatás kezdeteitől kezdve a gyermeki tájékozódást kizárólagosan az ebben az értelemben „kézzelfoghatóra", vagyis az érzékszervi szemlélet tárgyaira irányítja s később is meghagyja ebben a státuszban. Ennek kiteljesedéséhez képest a náci fajelmélet „dilettáns hazugság", állítja – 1948 táján – súlyosan Plessner.[148]

Ami viszont a szellemtudományok – s vele együtt persze a művészetek – kreatív műveléséhez szükséges, az vagy olyan krízishelyzet, amely fájdalmasan kizökkenti az emberi pillantást a mindennapi megszokott várakozásokon alapuló világtapasztalatából – és itt például Plessner megjeleníti a kikényszerített emigránslétből való visszatérés mindkettejük által megélt „élményét"; vagy a művészi vagy tudományos tehetség, fantázia által előidézett áthelyeződés, a közvetlen érzékszervi tapasztalat átalakítása, amely aztán műalkotásként az ábrázolt személyeket a maguk mélységében feltáró portrékhoz vezet; vagy olyan, akár egyoldalú tudományos elemzésekhez, amelyek funkciója nem az, hogy azt hazudják, komplex fenomének igazi elemzését nyújthatják a redukciós gondolatfűzések, hanem az, hogy kizökkentsék a rutinszerűen alkalmazott pillantásunkat a komplex jelenségekre és új, a dolog lényegéhez közelebb vivő látásmódhoz segítsenek hozzá. Marxot és Spenglert említi példaként erre az egyoldalú, de nem reduktív szándékú elemzéstípusra. A „más szemmel" gondolatritmusként vissza-visszatérő formulája az érzékelő pillantás átállítására utal valami által, ami vagy az értelmi tevékenység, vagy a fantázia, a „beleképzelés" *(Einbildung)* révén történhet meg. Ennek plessneri fölidézése pedig máris inadekvátként jeleníti meg az egyszerű érzéki szemléletre és a fogalmakra, mint a megismerés lehetőségfeltételeire vonatkozó hagyományos kanti modellt.

Plessner ezzel a Dilthey–Misch-féle elgondolásokat úgy fogalmazza újra, hogy azok alkalmassá váljanak legalábbis a társadalomtudományi módszervitákban történő alkalmazásra. Hivatkozik az *Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes*[149] [Az érzékek egysége. A szellem eszteziológiájának alapvonalai] című korábbi könyvére, amelyre az 1931-ben, kölni professzorként megjelentetett *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*[150] [Hatóerő és emberi természet. Kísérlet a történeti

[148] Uo.

[149] Kiadás: Bonn, F. Cohen, 1923.

[150] Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1931.

világnézet antropológiájának megalkotására] című könyvében úgy utal vissza, hogy az a kezdetét jelenti a Dilthey–Misch-féle történeti alapú filozofálással való egyetértésének.

> Írásaim ismerőinek semmi újat nem mondok azzal, ha kiemelem, hogy az 1923-as *Einheit der Sinne* című könyvem óta számomra a Dilthey és Misch által megmutatott út a helyes útnak tűnik.[151]

Plessner ebben a *Macht und menschliche Natur* című munkájában a politikát kísérli meg a politikai antropológián keresztül a filozófiában megalapozni. Ehhez azonban – mivel nem korlátozódik az európai kultúra emberére, hanem egyetemes érvényt igényel magának – a heideggeri fundamentálontológia vizsgálata nyomán arra jut, hogy az azzal szemben Misch által kidolgozott alternatíva szellemében kell folytatnia munkáját. Misch-t idézi Plessner a *Lebensphilosophie und Phänomenologie*-ból:

> Heidegger szerint ez benne a *„Dasein"*, amelyet a végesség határoz meg, és amelyet a maga időtlen, magába záruló alapmozgatottságában az időiség felől kell megkonstruálni. Eközben a mi lelki szemeink előtt „az ember által élt élet" lebeg a kikutathatatlan Honnanban, amely nem jut el előbb a jelentés meghatározottságához, mint amikor kicsikarja tulajdon Túlnanját, a szellemi világ egyik önmagában zárt alakját az erők mindig történetileg meghatározott koncentrációja révén.[152]

Misch nyomán értelmezi tehát Plessner az embert „saját szellemi világa teremtő áttörési helyeként, melynek értékeiből és kategóriáiból kiindulóan érti meg emberi és tárgyi világát és foglalkozik velük."[153] Ezen az alapon látja elképzelhetetlennek, hogy az az elmélet, amelynek segítségével meg kívánja alapozni a *sajátos apriorik* sokféleségét a világban, tisztán empirikus vagy tisztán apriori legyen.

[151] „Dem Kenner meiner Schriften sage ich nichts Neues, wenn ich betone, daß mir seit meiner Einheit der Sinne von 1923 der von Dilthey und Misch gewiesene Weg in dieser Frage der richtige zu sein scheint." Uo., 12.

[152] „Das ist nach Heidegger „das Dasein" in ihm, das durch die Endlichkeit bestimmt und in seiner zeitlosen, in sich geschlossenen Grundbewegtheit von der Zeitlichkeit aus konstruiert werden soll, während uns das „von dem Menschen gelebte Leben" in dem unergründlichen Woher v[o]rschwebt, das erst zur Bestimmtheit der Bedeutung kommt, wenn ihm sein eigenes Jenseits, die in sich geschlossene Gestalt einer geistigen Welt, durch die immer geschichtlich bestimmte Konzentration der Kräfte abgerungen wird." Uo., 27.

[153] „die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt." Uo.

> [Az a szerzőség *(Urhebertum)*, amellyel minden kultúra embere a kikutathatatlan emberi alapból eredetileg kiemeli a saját aprioriját, érték- és kategóriarendszerét] nyitott kell maradjon a pillantás egyetemessége érdekében az emberi életre vonatkozóan valamennyi kultúra és korszak teljes kiterjedésére tekintettel, amelyekre csak képes az ember. Ezért helyeződik az antropológia középpontjába az ember kikutathatatlansága, és az emberlétre való lehetőség, amelyben benne foglaltatik, hogy ami az embert mindenekelőtt emberré teszi, az emberi gyökérzet, az a kikutathatatlanság adta mérték nyomán kell létrejöjjön. Csak ha, s csak mivel nem tudjuk, mire képes az ember, akkor, s azért van értelme a szenvedéssel teli élet elviselésének e földön. Önnön magának kikutathatatlansága életének és életmegértésének kötelező erejű princípiuma, hogy feladatait megfelelő komolysággal végezhesse.[154]

Izgalmas megfigyelni, hogy abban az időszakban, amelyben Husserl az európaiságban látja megtestesülni az emberiség teloszát, Plessner a kikutathatatlanság misch-i koncepciója alapján érvel éppen annak ellenkezője mellett:

> Csak azáltal teszi szabaddá tekintetét az európai szellem a történetileg kialakult kultúrák és világra vetett pillantásuk eredeti sokféleségére, hogy lemond az európai érték- és kategóriarendszer hatalmi pozíciójáról.[155]

Ami az *Unergründlichkeit* gondolatát illeti, azt Josef König a már említett *Georg Misch als Philosoph* című könyvének V. szakaszában tárgyalja,[156] és összegzően úgy véli, nagyon is találó, ha „a kikutathatatlan gondolatát Misch egész filozófiája középponti gondolatának" tekintjük.[157] König hosszú idézeteket hoz a *Fibel*ből és a *Lebensphilosophie und Phänomenologie*-ból, s ezek révén körvonalazza Misch egészen sajátos kettősségeit a kikutathatatlan kapcsán. Mindenekelőtt igyekszik rögzíteni, hogy az, amit Misch hol a kikutathatatlannak *(das Unergründliche)*, hol a kifürkészhetetlennek *(das Unerforschliche)*, hol „a mindenség megismerhetetlen

[154] „Es muß offen bleiben, um der Universalität des Blickes willen, auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des Ernstes seiner Aufgaben willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses." Uo., 27–28.

[155] „In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte ganz frei." Uo., 31.

[156] König: *Georg Misch als Philosoph*, V., 202–209.

[157] Uo., 204.

alapjának" *(Unerkennbarkeit des Grundes des All)*, hol „minden lét kikutathatatlan értelmének" *(der unergründliche Sinn alles Seins)*, hol pedig „a mindenség isteni alapja kifürkészhetetlenségének" nevez, igazából nem megnevezhető abban az értelemben, hogy valamiféle tulajdonságokat lehetne állítani róla, amelyek kellő felkészülés után mégiscsak kivizsgálhatók volnának. Pont ebben látja Misch a hagyományos metafizikák vagy ontológiák tévedését, hogy valami végsőre vélték visszavezethetni a mindenséget. *Ebben az értelemben* ő nem művel metafizikát, miközben másfelől König épp Misch *metafizikájának* tárgyaként ragadja meg a kikutathatatlant, amennyiben úgy látja, Misch szerint, ha valaki metafizikai tudással rendelkezik, akkor éppen erről tud.[158]

Másik kettősséget jelent, hogy miközben Misch Dilthey nyomán egyrészt lemond a világegész szisztematikus megragadhatóságáról, és a tagolásokra építő (*zergliedernde*) elemzéseket állítja annak helyébe, mint ami a korlátok közé szorított emberi felfogóképességnek inkább megfelel, ugyanakkor nem hajlandó föladni a kifürkészhetetlen átfogó, ám az ember számára áthatolhatatlan eszméjét.

Harmadrészt Hérakleitosz logoszfogalmából kiindulva úgy véli, hogy annak egyik aspektusa a világ törvények által meghatározott rendje *(Gedankenmäßigkeit)*, de másik aspektusa a lélek mélységeiben elvesző, a törvényekkel ellentétben nem megragadható emberi logosz. Talán ehhez a kettősséghez lehet a leginkább kötni Plessner gondolatát: a különböző kultúrák emberei újra és újra szerzőivé *(Urheber)* válnak érték- és kategóriarendszereknek, amelyekben számukra a világ a törvényszerű rendezettség alakját ölti, miközben nincs abszolút kitüntetettsége egyiknek sem, egyik sem tarthat igényt a kikutathatatlant kimerítő „ontológia" státuszára.

S végül ebbe az összefüggésbe illeszkedik Misch meggyőződése a transzcendencia immanenciájáról:

> Misch mélyen meg volt győződve arról, hogy az igazán valóságos nem az időbeli történés Túlnanjában lelhető fel mint otthonában, hanem hogy e Túlnan őbenne [az időbeli történésben] létezőként az, ami, az ebben az empirikus valóságban – az ember által ugyan végig nem gondolható, ám nagyon is végigélendő módon létezőként;[159]

[158] Lásd ehhez még Friedrich Kümmel: Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch, in Frithjof Rodi (hrsg.): *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 12/1999–2000, 31–57.

[159] „Misch war getragen von dem Gedanken, daß das wahrhaft Wirkliche nicht in einem Jenseits des zeitlichen Geschehens beheimatet ist, sondern daß es ist, was es ist, als in dieser empirischen Wirklichkeit – in einer nicht auszudenkenden, wohl aber durch Menschen gleichsam auszulebenden Weise – darin seiend;" König: *Georg Misch als Philosoph*, 209.

Ez számára nem jelentett vallástalanságot vagy a vallások jelentőségének tagadását. Egyrészt úgy vélte, a kikutathatatlanhoz vallási értelemben vett tiszteletteli rettegéssel viszonyuló emberek felszabadultak olyan új cselekedetekre, amelyek a gondolkodás számára lényegileg kimeríthetetlent egy-egy új módon helyezik át a valóságba. Ezt a fajta cselekvést König értelmezésében a – GdA Abélard és Héloïse-fejezetében leírt, illetve ideálként posztulált – dogmák nélküli vallásosság körébe tartozónak tekintette Misch.

Bollnow és a Misch–Ricœur kapcsolat

Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) részvétele az 1948-ban meg nem jelent Misch-*Festschrift*ben sajátos fejlemény annyiban, hogy ugyan valóban tanult Göttingenben filozófiát Mischnél, pedagógiát pedig Hermann Nohlnál – tehát két Dilthey-tanítványnál –, ám a davosi Cassirer–Heidegger-vitában már ez utóbbi oldalán vett részt jegyzőkönyvíróként. Ugyanakkor egyértelműen elkötelezett híve lett a nemzetiszocialista rezsimnek és egyetempolitikájának, miközben épp ezek voltak felelősek Misch félreállításáért, emigrációba kényszerítéséért, s ezzel pályája megtöréséért.[160] Persze a német mentalitás helyzete ebben az időszakban nagyon összetett volt, mint erre már korábban is utaltunk.

Mindenesetre a második világháborút követő működése során írott tanulmányaiban, köteteiben komolyan, és az eddigiekhez képest új oldalról méltatja Misch munkásságát – Dilthey-ét is –, s már csak ezért is helyet kell, hogy kapjon kötetünkben.

Két tanulmányáról lesz szó, az egyik *Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis* [Életfilozófia és logika. Georg Misch és a Göttingeni

[160] Innen nézve sajátos az alábbiakban ismertetendő tanulmányának egy megfogalmazása: „Mir kommt es allein darauf an, das wieder in die Diskussion zurückzuholen, was seinerzeit schon in Göttingen geleistet und dann unter dem Zwang der politischen Ereignisse in Vergessenheit geraten war […]", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34, 1980, 423–440; vagy a következő: „In Göttingen war in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren eine Entwicklung in den Gang gekommen, die dann durch die nationalsozialistische Herrschaft gewaltsam abgebrochen wurde, und darum nicht die gebührende Wirkung hat ausüben können." Uo., 424; a legérdekesebb kétségkívül az itt következő: „Der Vollständigkeit halber nenne ich noch meine eigne Darstellung „Wilhelm Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie" von 1936 als den Versuch, die oft schwer verständliche Darstellung des Spätwerks bei Misch in einer leichter verständlichen Darstellung zu verbreiten und über die Ungunst der Zeiten, in denen Misch nicht mehr zu Worte kommen konnte, lebendig zu erhalten." Uo., 425. A kommentárról e helyütt mindenképp lemondhatunk – hiszen az egész Német Szövetségi Köztársaság berendezkedését, a múlttal való szembenézést illetné – azon kívül, ami Mischt is érinti: Misch az első világháború idején maga teljes mértékben csatlakozott a német nemzeti érzelmű gondolkodáshoz, amint már korábban is említettük. Bizonyára tragikusan ambivalens volt a viszonyulása a Bollnow-hoz hasonló politikai elkötelezettségű tanítványokhoz és kollégákhoz.

Kör] címmel jelent meg,[161] a másik pedig *Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik* [Paul Ricœur és a hermeneutika problémái] címmel.[162] Alapvetően az elsővel foglalkozunk a következőkben, a másodikra annyiban térünk csak ki, amennyiben ott Bollnow Ricœurt elemezve jut el ugyanarra a következtetésre, mint amelyre az elsőben Misch-t elemezve: érdemes volna összekapcsolni kettejük hermeneutikáját, s így megalkotni a gadameri hermeneutika alternatíváját.

Az írás a filozófia helyzetére vetett pillantással indít, megállapítva a tudományos affiliációjú filozófia eluralkodását a más jellegű irányok rovására. Innen nézve üdvözli Gadamer *Igazság és módszer* című könyvének 1960-as megjelenését, amelynek nyomán nemzetközi szinten is elkezdtek foglalkozni a filozófiai hermeneutikával. Ugyanakkor jelzi, hogy nem ért egyet a Gadamer által adott Dilthey-értelmezéssel, és főképp ehhez kapcsolódva irányítja rá a figyelmet a Dilthey kései törekvéseinek kidolgozásaként felfogható göttingeni, főképp Misch nevével fémjelezhető hermeneutikának a gadameritől jótékonyan eltérő sajátosságaira. Kiemeli, hogy mindez jórészt Misch nevéhez köthető, az életfilozófia ismeretelméleti és logikai továbbfejlesztéseként értelmezhető, amiért is a „göttingeni logika" elnevezést javasolja rá. Végigköveti Misch általunk is bemutatott gondolati útját, kitérve a Heidegger-vita fő dokumentumának tekinthető *Lebensphilosophie und Phänomenologie*ra, amely sem a megjelenésekor, sem az újrakiadásakor nem váltotta ki az őt megillető érdeklődést. Karl-Otto Apel 1976-ban megjelent *Transformation der Philosophie* [A filozófia transzformációja] című munkáját véli a megfelelő irányba mutatónak ahhoz, hogy diszkusszió bontakozhasson ki róla – ami igazából szintén elmaradt, tehetjük hozzá ma. Ugyanakkor nem feledkezik meg az általunk imént felidézett 1931-es Plessner-kötetről, a *Macht und menschliche Natur*ról sem, amelyet Plessner Königgel való barátságához kapcsol megírásának indítékaként. Königet Misch kényszerűen kisszámú tanítványi köre legkiemelkedőbbjének, bár öntörvényű gondolkodónak tartja, aki a maga munkáiban Misch nyelvre, megismerésre, logikára vonatkozó gondolkodását fejlesztette tovább. Akit viszont jelentősége tekintetében egyértelműen kiemelkedőnek tart a göttingeni logika képviselői közül, az Hans Lipps. Lipps Husserl göttingeni éveiben járt hozzá és vált fenomenológussá, ám az 1938-ban megjelent *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* [Vizsgálódások a hermeneutikai logika köréből] című műve már teljességgel Misch göttingeni logikaelőadásainak szellemében, bár alapvetően mégis önállóan foglalkozik logikával és hermeneutikával.

[161] Uo., 423–440.

[162] Uo., Bd. 30, 1976, 167–189.

Ami viszont konkrétan Misch hermeneutikájának sajátosságához vezeti Bollnow-t, az annak felidézése, hogy Gadamer mereven elzárja egymástól a szaktudományos gondolkodást és a hermeneutika elsősorban a művészetek igazságtapasztalatával és igazságigényével rokon szféráját. Saját kételyeit – a hermeneutikai igazság módszerességtől való hermetikus elszigetelése kapcsán – felfedezi Ricœur írásaiban is, ám úgy ítéli meg, hogy Misch még talán ennél is jobban látja a kétféle tudomány merev elválasztásának veszélyét. Ő már 1924-ben, a *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften* című, már érintett írásában – némi Dilthey-kritikával, tehetjük hozzá – úgy vélte, hogy ami igaznak tűnhetett 1870-ben, az a fizika teljes átalakulását követően már nem is tűnhet annak. Bollnow joggal fűzi ehhez még hozzá, hogy a tudományos-tudománytörténeti fogalomképzés átalakulása azóta – sőt, még Bollnow ideje óta is, fűzhetjük mi magunk hozzá – folyamatos: elég csupán Kuhn paradigmaelméletére és viharos recepciójára gondolnunk. Misch már 1924-ben úgy vélte, a kétféle tudományosság naiv ellentétbe állítása helyett az ellentét produktív meghaladására van szükség, amelynek megvalósításában az életfilozófia saját talajáról kinövő igény a logikai megalapozás kiszélesítésére kifejezetten sokat segíthet. Ez a kiszélesítés voltaképp az élet logikájának mint a formális logikai terminusok és koncepciók dinamikus bázisának kimunkálását jelenti, amelynek révén ki lehetne dolgozni a természet-, illetve a szellemtudományok közös „életlogikai" fundamentumát. Ezt a projektet – mint Bollnow írja – Plessner is helyeslőleg idézte fel a *Macht und menschliche Natur*ban.

Bollnow következő lépése a kikutathatatlanság (*Unergründlichkeit*) fogalmának – amellyel az imént König rekonstrukciójában mint metafizikai fogalommal találkoztunk – egyrészt minden életfilozófia alapjaként való megjelenítése, másrészt kiindulópontjában Dilthey-hez kapcsolása:

> Sokkal inkább a panteisztikus alaphang az Dilthey-nél, ami az „életet" túlhatalmú erőként érzékeli, fenyegetőként is a maga túlerejében, ám ugyanakkor bizalomba fogadottnak is ama hordozó erőként, amely jól érezhetőn körülveszi az embert.[163]

Ezzel voltaképp Misch immanens transzcendenciafogalma Dilthey panteizmus iránti szimpátiája szerves folytatásának bizonyul. Mint említettük, e dilthey-i szimpátia egyértelmű jele a kötetnyi megírt tanulmány és az élethossziglan tervezett, ám végül meg nem írt Spinoza-elemzés.

[163] „Es ist vielmehr der unverkennbare pantheistische Unterton bei Dilthey, der das „Leben" als übergewaltige Macht empfindet, als bedrohlich gewiß in seiner Übermacht, aber zugleich vertraut als die tragende Macht, von der sich der Mensch umfangen fühlt." Bollnow: *Lebensphilosophie und Logik*, 431.

Bollnow ugyanakkor rámutat, hogy Misch azon túlmenő értelmet is ad a kikutathatatlanság jegyének, mint amit König elemzése szerint kapcsolt hozzá. A Heidegger-polémia kapcsán előkerül például az élet dinamizmusának fölerősítése a következőképpen:

> A kikutathatatlanságot sokkal inkább „az emberi élet benső hatóerejének" kifejeződéseként (45) kell megragadni. Benne az életet „hatóerőként" vesszük az elemi szójelentésnek megfelelően. [164]

S ahogyan a Plessner-szakaszban már láttuk is, a *Macht und menschliche Natur* már címében is ehhez a koncepcióhoz kapcsolódik. Hozzátehetjük, hogy ezzel teljes összhangba kerül Spinozával is, akinél Isten és a természet lényege a kimeríthetetlen „hatóképesség", a *potentia*, amelyet németre a *Macht* kifejezéssel is szokás fordítani, a véges individuumé pedig az ennek kifejeződéseként megragadott *conatus*, „törekvés", minden tudatosság előtt, annak alapjaként.[165]

Az élet azonban nem csupán hatóképesség Mischnél (sem). A Königtől is kiemelt „gondolatilag megragadható rendszerűség" *(Gedankenmäßigkeit)*, vagyis a magában véve „határtalan" *(das Grenzenlose)* elkerülhetetlen artikulálódásának hangsúlyozása révén elindul azon az úton, amelyen az „életlogikához" fog eljutni.

Csakhogy itt problematikus ponthoz érkezünk, amelyet Bollnow három gondolkodó találkozási pontjaként vet fel. Plessnerrel kezdi, Misch-sel folytatja, s itt fordul ebben az írásában Ricœurhöz, aki a Freud-elemzései során kerül szembe azzal a problémával, hogy hogyan kapcsolódhat az erő az értelemhez. Ez analóg azzal a kérdéssel, hogy hogyan lehet számot adni a kikutathatatlan és kimeríthetetlen életerő artikulálódásáról idő fölötti érvényességű törvények szerinti rendben. Ám mivel Freudnak nem kell utánajárnia az eredeti értelemképződés problémájának, ezért itt Ricœur sem teszi ezt meg, úgyhogy Bollnow elejti ezt a szálat, hogy teljes egészében a Dilthey–Misch elemzésekre koncentráljon. A Königtől is kiemelt misch-i meggyőződést a kikutathatatlanság és gondolatszerűség egységéről az életben öt lépésben látja értelmezhetőnek. Az elsőben az életáradás artikulálódását a német visszaható igealakban jól megragadható *Sichgestalten*, „alakulás", illetve „magát alakítás" kifejezéssel rögzíti, s ezzel kapcsolatban írja:

[164] Uo. A belső idézet Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* című munkájából való.

[165] Lásd erről az *Orpheus Noster* 2020/2-es, a *conatus* 17. századi fogalmának szentelt tematikus számát.

> Ezt az alakulást Misch a formális oldalnak megfelelően „egységképződésként" is megjelöli. Minden egységképződés azonban előfeltételezi egy közép meglétét, amely körül képződik az alakulás. S ezt a közepet, „a helyet, amelynél a kikutathatatlan élet [...] odafordul az alakulás meghatározottságához" (142), Misch a jelentés kategóriájával jelöli meg. A jelentés ezáltal a szellemi élet alapkategóriájává válik (úgy, ahogyan az értelem alapkategóriává válik Ricœurnél).[166]

Misch-nél ezzel áll elő az erő és a jelentés *(Bedeutung)* kettőssége, amelyet Bollnow a második lépésben fejt tovább.

> A hatóerő az élet mint az előrenyomuló energia, amely, ha egyedül állna fenn, az életet tagolatlanul tovahaladó, okságilag meghatározott lefolyásként tenné megjelenővé. Mindenekelőtt a jelentés emel ki az életen belül középpontjukat önmagukban rejtő egységeket, vagyis alakzatokat, amelyek „egy középponthoz vannak igazodva".[167]

Dilthey-nél itt immanens teleológiáról van szó az életen belül, mert a jelentés immanenciája azt jelenti, hogy egy-egy hosszabb oksági láncolat kiválik az oksági összefüggések határtalanságából, és valamiképp az utolsó tag mint cél felől jelentést kap. Misch egy épp csak elkezdett Dilthey mondattöredéket egészít ki: „A középponthoz való igazodás fogalma határozza meg »az életfolyamban« végbemenő szellemi egységképződés benső formáját."[168]

A harmadik lépés döntő a tekintetben, hogy elválik az emberben megnyilvánuló, artikulálódó élet az általánosságban kibomló élettől. Az emberi életnek van meg az a reflexiós képessége, amelyet terminológiailag a *Besinnung* szóval ragad meg Misch. A *Besinnung* alapjelentése „eszmélés", „elmélkedés", ám etimológiailag a *Sinn*, „értelem" szóra építve „értelemadás"-ként is felfogható. S ez történik

[166] „Dieses Sichgestalten bezeichnet Misch nach der formalen Seite hin auch als „Einheitsbildung". Jede Einheitsbildung aber setzt eine Mitte voraus, um die sich die Gestaltung bildet. Und diese Mitte, »die Stelle, an der das unergründliche Leben... sich zur Bestimmtheit der Gestaltung hinwendet« (142), bezeichnet Misch mit der Kategorie der Bedeutung. Die Bedeutung wird damit zur Grundkategorie der geistigen Welt (entsprechend der des Sinns bei Ricœur)" Bollnow: *Lebensphilosophie und Logik*, 433. A belső idézet Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* című munkájából való.

[167] „Die Kraft ist das Leben als die vorwärts drängende Energie, die, wenn sie allein bestünde, das Leben als einen ungegliedert fortgehenden, kausal bestimmten Ablauf erscheinen ließe. Erst die Bedeutung hebt innerhalb des Lebens in sich zentrierte Einheiten heraus, also Gestalten, die »zu einem Mittelpunkt zentriert« sind." Uo.

[168] „Mit dem Begriff der Zentrierung zu einem Mittelpunkt ist die innere Form der im ‚Fluß des Lebens' [...] sich vollziehenden geistigen Einheitsbildung bestimmt." Uo.

itt, ahol az emberi élet önmagára irányuló reflexiója értelemadása révén hozza létre a jelentéseket. Ez a szellemi élet alapvető aktusa, elemi összefüggésben a nyelv képződésével.

A negyedik lépés ismét a német filozófiai nyelv egyik műszavához kapcsolódik, amelyet etimológiailag is értelmezni kell ahhoz, hogy pontosan értsük helyiértékét. Ez az „emlékezés" jelentésű *Erinnerung* szó, amelyben az *inner* kifejezés rejlik úgy, hogy etimológiai hangsúlyú fordítása a „bensővé tevés" vagy „bensővé válás" volna.

> Az a jelentés, amellyel életünk egy eseménye rendelkezik, nem ragadható meg a megélés pillanatában, hanem csak utólagosan adódik a bensővé tevő emlékezet visszafelé, a múltra irányított pillantásában. Mindenekelőtt „a bensővé tevő emlékezet hatásaként jön létre a jelentés". [...] A jelen pillanatban megéltek jelentése sötétben marad számunkra. Csak az elmúlt események jelentését értjük meg, és csak az elmúlt események felől, amennyiben afelől meghatározódik, tudjuk jelentésesnek látni a jelent is.[169]

Itt nyilvánvalóan megnyílik egy út az önéletírásra helyezett meghatározó dilthey-i hangsúly és Misch nagy történeti műve motivációjának megértése felé. Hiszen a múltbeli, az emlékezet révén bensővé tett események így megalkotott értelme-jelentése rögzül ezekben az írásokban, s persze izgalmas dolog utánajárni, hogy mennyiféleképpen alakulhat ez az utólagos értelem-jelentésképződés az emberi és a történeti-kontextuális tényezők hatására.

Az ötödik lépés az újplatonikus-misztikus gondolati hagyomány egyik kedvenc szava és teorémája, az *explicatio, Entfaltung,* amely képileg a legkisebb kiterjedésűre utal, ideálisan a kiterjedés nélküli ponttá zsugorított redők kibontását, kifejtését jelenti. Kibontani valamit, ami addig csupán csíraként volt jelen. A tradícióban ez persze valamilyen értelemben transzcendens az életáramhoz képest, ám az immanens transzcendencia teorémájával operáló dilthey-i és misch-i gondolkodás magában az életben, jelesül az emberi életben lokalizálja azt, ami explikálódik.

S noha az elgondolás szerint ez olyan folyamat, amely az immanencia szférájában megy végbe, mégsem automatikus és szükségszerű kibomlás, hanem ennek során valami váratlan, új fejlemény jelenik meg. A *Fibel* kapcsán találkoztunk már ezzel a teorémával, ott a majdani „fordulata" utáni Heideggernél meghatározó

[169] „Die Bedeutung, die ein Ereignis in unserem Leben hat, ist nicht im Augenblick des Erlebens selbst zu erfassen, sondern ergibt sich erst nachträglich in dem rückwärts in die Vergangenheit gerichteten Blick der Erinnerung. Erst »die Erinnerung ist das Bedeutung Wirkende«. [...] Die Bedeutung des im gegenwärtigen Augenblick Erlebten bleibt uns dunkel. Wir verstehen nur die Bedeutung des Vergangenen und können von ihm her, soweit sie von da her bestimmt ist, auch die Gegenwart deuten." Uo., 434, 435.

jelentésre szert tevő *Ereignis*, „esemény" szót alkalmazta rá. Mischnél mindenesetre lehet itt szó nagy horderejű, emberiségléptékű fejleményekről – mint amilyen a filozófia kialakulása a görögöknél –, de olyan, apránként végbemenő alakulásokról is, mint amilyen egy egyéni élettörténet, vagy akár annak alkotóelemei, amelyekbe véletlenszerűen felbukkanó külső faktorok is beépülnek.

Ez azonban olyan terület, amelyen a logikai előadások haladtak tovább, s így Bollnow csak jelzésekre szorítkozik, mert a kötet csak jóval később jelent meg, mint ahogyan erről már említést tettünk a róla szóló részben. Az alapvető probléma, amelynek kapcsán az új nem szükségképp végbemenő kibomlását tárgyalja Misch, az áramló élet és a fogalmi gondolkodás viszonya: a gondolkodás megjelenése a korábbi fázisokra épül ugyan, mint amilyen az állati „gondolkodás", de mégis valami gyökeresen újként jelenik meg.

> Azonban Misch volt az első – sőt amennyire látom, az egyetlen – aki ezt a mindkét oldalról elhanyagolt kérdésfeltevést – mind a tiszta logika művelőitől, mind az irracionális életfilozófia művelőitől – szisztematikusan munkába vette. [...] A kérdés az, hogy miként jön elő a tárgyi megismerés specifikusan emberi lehetősége a kifejezéseknek abból az elemi megértéséből, amely közös az emberben az állatokkal. Ez Misch számára nem folyamatos kifejlési összefüggés, hanem valami alapvetően újnak kell hozzáadódnia, amely már a mutatásban előrajzolódik és az emberi nyelvben teljesedik ki.[170]

Ezen a ponton bizonyára részletes fejtegetéseket kellene áttekinteni arról, hogy mindez hogyan mehet végbe, illetve mit lehet mondani róla a kortárs szaktudományos és szakfilozófiai reflexiókkal összevetésben. Erre sem Bollnow nem vállalkozik, sem mi nem indulhatunk el ebben az irányban a mostani keretek között. Bollnow nyomán inkább azt fogjuk bemutatni, hogy miként látja összekapcsolhatónak Misch további lépéseit Ricœur tőle függetlenül kifejtett elgondolásaival.

Misch ugyanis nem elégszik meg annak rekonstruálásával, hogy hogyan jön létre az életáramból a mindennapi élet és a természettudományok alaprétegében használatos fogalmi gondolkodás és a vele párhuzamosan kialakuló, e gondolkodás igényeihez alkalmazkodó nyelv. Bevezeti ugyanis az „evokatív nyelvhasználat" (*evozierendes Sprechen*) terminusát, amelyet a diszkurzív gondolkodással és nyelvhasználattal szembeállítva határoz meg:

[170] „Aber erst Misch hat – soweit ich sehe als einziger – diese von beiden Seiten, von den reinen Logikern wie von den Vertretern einer irrationalen Lebensphilosophie, vernachlässigte Fragestellung systematisch in Angriff genommen. [...] Es ist die Frage, wie aus der Schicht des elementaren Ausdrucksverstehens, das der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, die spezifisch menschliche Möglichkeit des gegenständlichen Erkennens hervorgeht. Das ist für Misch kein stetiger Entwicklungszusammenhang, sondern es muß etwas grundsätzlich Neues hinzukommen, das sich schon im Zeigen abzeichnet und sich in der menschlichen Sprache vollendet." Uo., 437.

> Az evokatív nyelvhasználat vele szembeállítva olyan jellegű, hogy nem képes teljesen kifejezni azt, amit megcéloz vele, a megcélzottal szemben elégtelen marad, miközben azért annak révén, hogy „ráutal" (97) vagy „a jelentéskörbe vonja" (94) a megcélzottra irányítja a pillantást, s mint ahogy már maga a szó is ezt mondja, előhívja a hallgatóban (úgy, hogy a hallgatónak saját erejéből ki kell egészítenie, miközben maga is csupán a sejtés szintjéig jutott el, nem pedig kijelentésbe foglalható tudáshoz). Misch ezt az evokatív nyelvet a legtisztábban a költői szóban látja megvalósulni, amint kihangsúlyozza: „a szó költői hatóereje, amellyel az általa megérintettet csendülésre bírja. [...] Az evokatív nyelvhasználat ilyenformán a mutatás, a figyelemfelkeltés folytatása és végső felfokozása. Ám [az evokatív mondás] nem korlátozódik [...] a költészetre, hanem az egyáltalában vett nyelv lényegi jellegzetességét jelöli meg. Ez érvényes már a természetes mindennapi nyelvezetre is, ezen túl pedig Misch szerint a szellemtudományi fogalmak megkülönböztető jegyeként lép elő a természettudományokban alkalmazott fogalmakkal szemben.[171]

A természettudományos fogalmakat Misch a bevett szóhasználatnak megfelelően „terminusoknak" nevezi, a szellemtudományok tipikus fogalmait viszont „evokatív fogalmaknak", amelyeket ugyan a lehetőségekhez képest pontosan körülhatároltaknak tekint, ám mégis úgy látja, hogy valamiképp „az élet teljessége" is megjelenik bennük a háttérben, illetve a nyelvbe kódolt ősi bölcsességben, amelyet hermeneutikai eljárással lehet „előhívni" – s innen az „evokatív" jelző alkalmazása. Óvakodni kell attól, hogy a szellemtudományi fogalmakat terminusszerűen kívánjuk alkalmazni, mert ezzel félreismerjük mind a fogalmak, mind a tudomány alapvető jellegzetességét. Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy voltaképpen nem tételez éles ellentétet Misch az evokatív fogalmak-szavak és a természettudományos, illetve a mindennapi nyelvhasználat fogalmai-szavai között. Misch tézise sokkal inkább azt állítja, hogy önmagában véve a nyelv mindig felkínálja az evokatív megközelítés lehetőségét, csak bizonyos nyelvhasználati módok esetében kimondva vagy kimondatlanul eltekintünk ettől és megállunk a terminus szintjénél.

[171] „Das evozierende Sprechen ist demgegenüber ein solches, das nicht imstande ist, das Gemeinte voll auszudrücken, das dem Gemeinten gegenüber unzulänglich bleibt, das aber, indem es „hinweist" (97) oder „hindeutet" (94) das Gemeinte in den Blick bringt, es, wie das Wort schon besagt, im Hörer hervorruft (so daß es der Hörende aus eigner Kraft ergänzen muß, aber selbst auch nur zu einer Ahnung gelangt und nicht zu einem aussagbaren Wissen). Misch sieht dies evozierende Sprechen am reinsten im dichterischen Wort verwirklicht, er betont „die dichterische Macht des Wortes, das von ihm Berührte zum Klingen zu bringen. [...] Das evozierende Sprechen ist so eine Fortsetzung und letzte Steigerung des Zeigens, des Aufmerksammachens. Aber [das evozierende Sagen] ist [...] nicht auf die Dichtung beschränkt, sondern bezeichnet einen wesentlichen Charakter der Sprache überhaupt. Das gilt schon von der natürlichen Umgangssprache und tritt dann nach Misch als besonderes Merkmal der geisteswissenschaftlichen Begriffe im Gegensatz zu den in den Naturwissenschaften verwendeten Begriffe hervor." Uo., 438. A belső idézet Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* című munkájából való.

> Ez a rokonság megmutatja a hermeneutikai logika különböző művelőinél az erre a logikára irányuló erőfeszítések benső egységét. Ám ennek ellenére sem szabad e kettőt azonosítani: a koncepciók a gyakorlati életviszonyulásokból fakadnak. Annak módozata, ahogyan valamin fogást találhatunk, ahogyan valamivel megfelelőképp tudunk bánni. [...] A már-mindig-is-megértettek körében maradnak. A Misch értelmében vett evokatív fogalmak ezzel ellentétben rá akarnak utalni, fel akarják hívni a figyelmet valamire, láthatóvá akarnak tenni valamit, s elindítani egy rajtuk magukon túlmutató mozgást.[172]

Nyilvánvalóan abban a körben mozog Misch gondolatmenete, amelyet az utóbbi időben a kifejezések metaforikus jelentéstartalmára való reflexióval szokás megragadni, feltárva, hogy a legszigorúbban tudományos kifejezések is a természetes nyelvek metaforakészletében gyökereznek. Amire Bollnow Misch-re építve fel kívánja hívni a figyelmet, az a terminusként használt kifejezések merevsége, statikussága, amennyiben elzárják az utat az élet dinamizmusának megragadása elől – miközben persze nem is erre szolgálnak, tehetjük hozzá. Erre szolgálnak viszont az evokatív fogalmak, amelyek épp ezért nem szoríthatók ki a gondolkodásból-nyelvhasználatból, akár költői-művészeti, akár szellemtudományos alkalmazásról legyen szó.

Az eddigiek alapján teljesen egyértelművé válik Bollnow fejtegetései nyomán, hogy a Misch okfejtéseiből kibontható hermeneutikai logika eltér a gadameritől, amely a módszerességet tisztán a természettudományokhoz kapcsolja. Ennyiben módosítani szükséges annak merev gadameri elutasítását is, ahogyan Dilthey törekedett a szellemtudományok módszerességre építő objektivitásának megalapozására.

> Semmiképp sem úgy áll tehát a dolog, hogy a módszeres bizonyosságra irányuló erőfeszítés Dilthey-nél a természettudományos megismerési eszmény meg nem haladott maradványa volna. Inkább azt lehet mondani, hogy „a tudomány kétkezi munkájával" való összeköttetés – ez Misch kedvelt fordulata volt – garantálja nemcsak a szellemtudományi megismerésnek, hanem vele együtt a filozófiai hermeneutikának is a sajátszerű kötelező erejűségét. Igencsak problematikus tehát az a felfogás, amellyel Heideggerre hivatkozva a filozófiai hermeneutikát mint valami teljességgel újat és

[172] „Diese Verwandtschaft zeigt die innere Einheit der Bemühung um eine hermeneutische Logik bei ihren verschiedenen Vertretern. Aber trotzdem darf man nicht beides einfach gleichsetzen: Die Konzeptionen entspringen aus dem praktischen Lebensverhalten. Sie sind eine Weise, etwas in den Griff zu bekommen, mit etwas richtig umzugehen. [...] Sie bleiben im Umkreis des Immer-schon Verstandenen. Die evozierenden Begriffe im Sinne von Misch wollen dagegen grade auf etwas hinweisen, auf etwas aufmerksam machen, etwas sichtbar machen und eine über sie hinausweisende Bewegung in Gang bringen." Uo., 439.

önállót el kívánják oldani az azt megelőző Schleiermacher–Dilthey-féle hagyománytól. Megfosztják ezáltal attól a kötelezőérvényűségtől, amely csak az élet objektivációjának értelmezése útján lehet a miénk.[173]

Ezen a ponton térhetünk át Bollnow másik említett tanulmányára, amelyben alapvetően Ricœur német recepciójához, kiváltképp pedig a ricœuri hermeneutika ütköztetéséhez igyekszik hozzájárulni a gadamerivel, illetve a habermasi ideológiakritikával. Nem szabad elfelejtenünk, a tanulmány írása idején az 1970-es évek második felében járunk, valamennyi említett szerző filozófiai alkotóerejének teljében jár. Így mindenképp termékenynek tűnhet a filozófia fejlődése szempontjából, ha kiderül, hogyan lehetne egyesíteni erőiket a mindőjüket foglalkoztató feladatok megoldása érdekében.

Az első pont, amelyet a Misch–Ricœur rokonság szempontjából érdemes szóba hozni, a szimbólumfogalom kérdése, noha Bollnow itt nem utal kettejük lehetséges összevetésére. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az evokatív nyelvhasználat és a benne gyökerező evokatív fogalom a korábbiak fényében közel áll Ricœur sajátos szimbólumfelfogásához, amelyet ő maga is, Bollnow is a cassirerivel szembeállítva jellemez.

Ricœur a szimbólum fogalmát szűkebb és precízebb értelemben fogja fel, mint azt általában teszik. Határozottan elutasítja azt, ahogyan Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* [A szimbolikus formák filozófiája] című művében ezt a fogalmat használja, nevezetesen érzéki jelként egy szellemi jelentés számára, és csak ott beszél szimbólumról, ahol „kettős értelem", „másodfokú intencionális struktúra" van. Így definiálja tehát: „A szimbólum fogalma révén azt az értelemstruktúrát jelölöm meg, amelyben egy közvetlen, első, szó szerinti értelem ezen túlmenően egy közvetett, második, átvitt értelmet céloz meg, amelyet csak az elsőn keresztül ragadhatunk meg."

A puszta többjelentésű mivolttal szemben fontos ebben rámutatni, hogy a második, az átvitt értelem csak az elsőn keresztül ragadható meg, tőle elválasztva nem érthető

[173] „Es ist also keineswegs so, daß die Bemühung um eine methodische Sicherheit bei Dilthey ein nicht überwundener Rest eines naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals wäre, sondern erst die Verbindung mit der „handanlegenden Arbeit der Wissenschaft" – eine von Misch gern gebrauchte Wendung – gewährt nicht nur der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auch mit ihr der philosophischen Hermeneutik ihre ihr eigentümliche Verbindlichkeit. Es ist also eine durchaus problematische Auffassung, wenn man unter Berufung auf Heidegger die philosophische Hermeneutik als etwas durchaus Neues und Selbständiges von der vorangehenden Schleiermacher-Diltheyschen Tradition abzulösen versucht. Man nimmt ihr dadurch die Verbindlichkeit, die nur auf dem Wege der Interpretation der Objektivation des Lebens zu gewinnen ist." Uo., 440.

> meg. „Semmiképp sem férhető hozzá e közvetett vonatkozáson kívül." Az első értelem tárja föl tehát a mélyebb értelmet, ez hozza igazából létre amazt.[174]

E szimbólumfogalom rokonsága a misch-i evokatív fogalommal nyilvánvaló. Ezzel együtt kézenfekvőnek tűnik másfelől a cassireri szimbólumfogalomra a szellemtudományi fogalomhasználat egyfajta félreértéseként tekinteni, amenynyiben terminusjelleget tulajdonít az evokatív kifejezésként felfogandó szellemtudományi fogalmaknak.

Bollnow a lehetséges összevetés tárgyaiként kifejezetten utal egyrészt a hermeneutika felfogásmódjára, másrészt az értelemnek az értelem nélküliből való kialakulásának rekonstrukciójára.

Az első kapcsán megelégszik Dilthey saját megfogalmazásainak fölidézésével a hermeneutika feladatkörének meghatározása, a pszichologizmustól való elhatárolása kapcsán, rámutatva arra, hogy Ricœur explicit hivatkozásainál mélyebb rokonságot lehet találni a hermeneutika általa járni kívánt „hosszú útja" és a dilthey-i hermeneutika módszeres eljárások kidolgozására orientálódó jellege között. A második kapcsán viszont kifejezetten fölveti a Misch által egyértelművé tett dilthey-i alapú megfogalmazások mély rokonságát a ricœurivel. Bollnow itt arra gondol, hogy a korábban felidézett lépések az értelem hatóerőként felfogott életáradásból való immanens keletkeztetésére mély rokonságban állnak azzal, ahogyan Ricœur igyekszik megragadni a szublimáció freudi fogalmát, mint az erővel azonosítható vágyból az értelemmel azonosítható kulturális alkotások létrejövésének kifejezését.

> A szublimáció így Ricœurnél „azt az eljárást jelenti, amelynek révén az ember a vágyból eszményit, fenségest, vagyis szublimáltat teremt". A „szublimált" tehát átfogja a kulturális tárgyak összességét, amelyek [...] szimbólumokként értendők.[175]

[174] „der Begriff des Symbols bei Ricœur in einem engeren und präziseren Sinn gefaßt wird, als es in der Regel geschieht. Er lehnt die Art, wie Cassirer in seiner »Philosophie der symbolischen Formen« diesen Begriff nimmt, nämlich als sinnliches Zeichen für eine geistige Bedeutung, entschieden ab [...] und spricht von einem Symbol nur da, wo ein »Doppelsinn« vorhanden ist, eine »intentionale Struktur zweiten Grades« [...]. Er definiert also: »Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jene Sinnstruktur, in der ein ummittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfaßt werden kann.« [...].
Wichtig ist daran, im Unterschied von einer bloßen Polysemie, daß der zweite, der übertragene Sinn nur auf dem Wege über den ersten begriffen werden kann und nicht von diesem getrennt verstanden werden kann. Er ist »in keiner Weise außerhalb dieser indirekten Beziehung zugänglich« [...]. Der Erstsinn erschließt also erst den tieferen Sinn, ja bringt ihn eigentlich erst hervor." Bollnow: *Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik*, 6.

[175] „Sublimierung bedeutet so bei Ricœur „den Vorgang, durch den der Mensch aus dem Wunsch Ideales, Erhabenes, d. h. Sublimes schafft" (187). Das „Sublime" umfaßt also die Gesamtheit der Kulturobjekte, die, um noch einmal daran zu erinnern, als Symbole zu verstehen sind." Uo., 22.

Amit korábban Misch megfogalmazásaiban láttunk az életről mint az értelem-, illetve jelentésképződmények folyamatos generálójáról, amely – az immanens oksághoz illő módon – nem szűnik tevékenykedni a már létrejött képződményekben sem, hanem újra és újra túllépésre készteti őket önmagukon, ezt látja Bollnow összekapcsolhatónak Ricœur elgondolásával a vágy/erő és a szublimáció révén létrejövő értelemképződésről. Ami ellentétet vél konstatálhatni Dilthey–Misch és Freud–Ricœur elgondolásai között, az abban áll, hogy értelmezése szerint Mischéknél az élet nem *puszta* tudattalan, hanem már eleve megvan benne valamiféle törekvés az értelmi rendeződésre (Schellingre emlékeztető módon beszél erről Bollnow), míg Ricœuréknél egyoldalúnak látja az elkülönítést.

> A minden egyezés dacára el nem hanyagolható különbség talán abból a módból érthető meg, ahogyan az élet irracionális alépítményét az egyik, illetve a másik érti. Miközben Freud és Ricœur hüléként ragadja meg, amelyet aztán a szimbólum felöltöztet, az időtlen alépítményként, amelyre valami alapvetően különböző épül: az individuum és az emberiség története; Misch ellene veti, hogy ezzel az *apeiron*t mint „hüléisztikus elemet", mint önmagában nyugvó „ősalapot"„a tagadás éjszakájába" taszítják, s azt követeli, hogy „pozitív, az élet hatóerejét megjelenítő karakterként" rögzítsék. Úgy kell tehát értenünk, hogy élesen meghúzandó határvonal nélkül ellene szegül az alakká válásnak, illetve újra túl igyekszik jutni az elért alakulaton.[176]

Nem nagyon lehet nem egyetérteni Bollnow-val abban, hogy mélyebbre hatoló vizsgálódásokra van szükség mindkét szerző oldalán ahhoz, hogy termékeny összevetésre jussunk a két koncepció között, már csak azért is, mert a ricœuri életmű azóta kiteljesedett, így az újabb munkákat is szükséges volna bevonni, hasonlóan az azóta hozzáférhetővé vált Misch-féle göttingeni előadásokhoz. Erre azonban mostani kereteink között nincs mód. Ezen a ponton térünk át az önéletírás-történeti *magnum opus* elemzésére.

[176] „Der Unterschied, der bei aller Entsprechung der Fragestellung nicht übersehen werden darf, ist vielleicht am besten aus der Art zu verstehen, wie jeweils der irrationale Untergrund des Lebens verstanden wird. Während es bei Freud und Ricœur als ‚Hyle" gefaßt wird, die im Symbol dann „verkleidet" wird (F 532), als der zeitlose Untergrund, auf dem sich als etwas grundsätzlich verschiedenes: die Geschichte des Individuums und der Menschheit aufbaut, wendet sich Misch dagegen, das Apeiron als „hyletisches Element", als in sich ruhenden „Urgrund" in „die Nacht des Negativen" zu verstoßen, und fordert, es in seinem „positiven lebensmächtigen Charakter" festzuhalten. Es soll also so verstanden werden, daß es ohne scharf zu ziehende Grenze der Gestaltung entgegendrängt und über die erreichte Gestaltung wieder hinausdrängt." Uo., 24.

A *GESCHICHTE DER AUTOBIOGRAPHIE* RÉTEGEI

Motiváció, felépítés, kronológiai rétegek

Misch akkor határozta el magát e történeti munka megírására, amikor a Porosz Tudományos Akadémia pályázatot írt ki az önéletírások történetének feldolgozására. Ekkor írta meg és nyújtotta be a munka első, tömör, még kézzel írott változatát a díj elnyerésének reményében 1904-ben.[177] A pályadíjat végül valóban elnyerő kézirat első részéből készült könyv 1907-ben jelent meg nyomtatásban, az utolsó kötetet pedig már posztumusz adták ki Misch barátai, *nolens volens* az eredeti változatból. Misch ugyanis meghalt, mielőtt áttekinthette és átdolgozhatta volna azzal az alapossággal, amellyel a korábbi köteteket dolgozta át olyannyira, hogy legalább kétszer akkora terjedelműek lettek, mint az eredeti 1904-es változatban. Vagyis igen valószínű, hogy ha Misch az ötvenes vagy hatvanas években újraírta volna a szóban forgó kötetet, akkor például Descartes önéletírásnak is tekinthető szövegeinek értékelése is elmélyültebb lett volna, mint mai formájában.

Részletesebben áttekintve a mű kiadástörténetét, azzal kezdhetjük, hogy az első kötet *Das Altertum* [Az ókor] címmel jelent meg először 1907-ben a Lipcsében és Berlinben működő Teubner kiadónál. A második kiadás 1931-ben jelent meg, a harmadik, erősen kibővített és két részkötetre osztott kiadás pedig 1949-ben (első félkötet, Bern/München, Franke), illetve 1950-ben (második félkötet, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke). Az első félkötet 1976-ban, a második 1974-ben érte meg a negyedik kiadást. A kényszerű angliai emigráció idején készítette elő Misch az első angol kiadást és a harmadik németet, nagyjából egyszerre. Mindkettő kétkötetessé bővült, alapvetően Platón önéletrajzi jellegű Hetedik levelének elemzése révén. Annak ellenére, hogy angolul nem mindig szerencsésen jelennek meg a bonyolult német mondatok, a kötet több kiadást is megélt: eredetileg a Harvard University Press adta ki 1951-ben.

[177] Cf. Pierre-Francois Moreau: Une theorie de l'autobiographie : Georg Misch, *Revue de synthese*, 117, 1996/3–4, 377–389.

A második kötet – *Das Mittelalter: Die Frühzeit* [A középkor. A korai időszak] – első fele először 1955-ben jelent meg (Frankfurt a/M., Schulte-Bulmke; 2. kiadás 1969; 3. kiadás 1988, Klostermann), a második félkötet is 1955-ben először (Schulte-Bulmke; 2. kiadás 1970; 3. kiadás 1992, Klostermann).

A harmadik kötet – *Das Mittelalter: Das Hochmittelalter im Anfang* [A középkor: A virágzó középkor kezdeti időszaka] – első félkötete 1959-ben jelent meg először (Schulte-Bulmke; 2. kiadás 1976; 3. kiadás 1998, Klostermann), második félkötete pedig 1962-ben (Schulte-Bulmke; 2. kiadás 1979).

A negyedik kötet első félkötetét – *Das Hochmittelalter in der Vollendung* [A virágzó középkor beteljesülése] – már a hagyatékból adta ki Leo Delfoss 1967-ben (Schulte-Bulmke), a második félkötetet pedig – *Von der Renaissance zu den Autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts* [A reneszánsztól a 18-19. század önéletrajzi főműveiig] – pedig Bernd Neumann adta ki 1969-ben, gyakorlatilag az eredeti 1904-es szöveg szerkesztett változataként (Schulte-Bulmke).

Látva ezt a grandiózus vállalkozást, óhatatlanul fölmerül egy fontos kérdés: egyáltalán miért határozott a filozófus Misch úgy, hogy megír egy tisztán történeti munkát? A diszciplínák modernkori filozófiai hierarchiája, melyet Descartes alapozott meg épp az önéletírásának tekintett műve, az *Értekezés a módszerről* egyik *filozófiai* teljesítményeként, nem nagyon engedett a történelemnek igazán komoly szerepet. S a filozófia fő sodrához tartozó későbbi gondolkodóknak illett is elfogadniuk ezt a hierarchiát.

Fejtegetéseinknek ezen a pontján persze tisztán *történeti* nézőpontból nem nehéz kielégítő választ adni erre a kérdésre. Egyfelől itt is szerepet játszik, hogy Misch Dilthey tanítványa volt, s ahogy részben láttuk is, Dilthey *nem csupán történeti szempontból* tulajdonított egyedülállóan fontos szerepet az önéletírásnak, *de filozófiai szempontból is*. Másfelől Misch követni akarta Dilthey saját átfogó koncepcióját a bölcsészeti tevékenységről abban az értelemben is, hogy szükségesnek vélte tanúbizonyságot adni történészi képességeiről, mielőtt nekikezdett volna egy elméleti mű megírásának a történeti tudományok módszertani alapjairól. Dilthey munkásságán belül a befejezetlen Schleiermacher-életrajz tekinthető Misch önéletírás-történeti műve előképének.

Ugyanakkor, filozófusról lévén szó, bizonyára nem fog kielégíteni bennünket teljes mértékben a *történeti* válasz. Feltételezzük, hogy van *filozófiai* válasz is a kérdésre. A filozófiai válaszjavaslatomat részletesebben a Descartes-szakaszban fogom kifejteni, most csak annyit jeleznék, hogy a descartes-i és a dilthey-i filozófiai álláspont diametrális ellentéte játszik itt döntő szerepet, azzal együtt természetesen, hogy a Descartes-tól bevezetett – Dilthey-től pedig elutasított

– új tudományosság egyik fő jegye a történettudomány kizárása a valódinak, de legalábbis az igazán fontosnak tekintett tudományok köréből.

A GdA egészének részletekbe menő elemzése kivihetetlen s bizonyára értelmetlen vállalkozás is volna, hisz az eredménye az eredetivel összemérhető hosszúságú szöveg kellene legyen – és akkor már inkább az eredetire kellene voksolni. E helyett az itt következő elemzés első egységében az első kötet – s ezzel az első változat – előszavában kibontakozó általános célkitűzésről, a szerzőt mozgató végső előfeltevésekről és kronológiai elgondolásokról lesz szó. A további egységekben három rövidebb és egy igen hosszú szakaszt választunk ki elemzésre, követve a *res gestae* és egyúttal Misch művének saját belső kronológiáját. „A Hermann schedai apát megtérésével" foglalkozó, már az átdolgozás első rétegéről tanúskodó szakaszt követően foglalkozunk az Abélard és Héloïse történetét kétszáz oldalon át boncolgató fejtegetésekkel. Itt Misch-nek van már saját vitapartnere, akinek nézeteit háttérként vázolja fel saját elgondolásai számára: Étienne Gilson, akinek e kapcsolatról szóló könyvét ugyan nagy tisztelettel, ám épp annyira határozott elutasítással kezeli. E tandem kortárs háttereként Borbély Gábor Abélardról szóló írását választottuk ki.

Harmadikként a Dante-elemzéseket követjük nyomon, amelyet a kiadók eleve úgy adtak közre, hogy az eredeti, 1904-es fejezet mellett olvasható legyen a lényegileg átdolgozott, ám le nem zárt második változat is. Végül egy blokkban tárgyaljuk a Descartes-ra is kitérő szakaszt egyrészt, másrészt pedig a jóval hangsúlyosabb Cardano-elemzéseket, amelyek ismét az első kidolgozásból kerültek a már posztumusz megjelentetett záró kötetbe.

Ezeket a szakaszokat nem teljesen immanens elemzésekként koncipiáltuk. Mint majd a bevezető egységben látható lesz, Misch előfeltevései meglehetősen korhoz kötöttek, s így a filológiai kutatás akríbiája ellenére is óhatatlanul olyan érzés fogja el az embert, mint a zenészt, aki gramofonról hallgat egy játéktechnikailag briliáns felvételt, miközben tudja, hogy a zeneelméleti előfeltevések gyökeres átalakulása miatt ma semmiképp sem lehetne úgy játszani, ahogyan annak a korábbi korszaknak az előadói játszottak. Ezért úgy gondoltuk, érdekes lehet Misch elemzéseinek értelmezését valamelyest a kortárs elemzések fényébe is állítani. Nem azért persze, hogy valamilyen felsőbbrendűnek tekintett nézőpontból kinyilvánítsuk a régebbi elemzések meghaladott voltát; inkább narratívaszövési módokat fogunk ütköztetni egymással, s hol többé, hol kevésbé mérlegelni fogjuk egyik s másik álláspont előnyeit és hátrányait. Ez annál is jogosultabbnak tűnik, mivel a Dante-fejezet átdolgozásán jól látható, hogy Misch maga is alakított elbeszélői modorán – ami pedig nem történhetett volna meg a háttérelőfeltevések jelentős módosulása nélkül. A „zsidó Hermann megtéréséről" szóló fejezetet Jean-Claude Schmitt erről szóló monográfiájával és a benne megidézett további szerzőkkel fogjuk konfrontálni,

a Dante-fejezet kapcsán Kelemen János Dante önreferencialitásáról szóló könyvéről lesz szó legalább az említés szintjén. A Descartes-ról szóló fejezetet még összetettebben rekonstruáljuk, megidézve Adrien Baillet szinte Descartes-kortárs életrajzát és Dilthey filozófiai előfeltevéseit, amelyek együttes hatása furcsa aránytalanságokat eredményezett a 16–17. századdal foglalkozó elemzésekben.

A Goethe–Dilthey–Burckhardt-szál

Misch az önéletírás-történet 1907-es első kiadásának előszavában az ígéretes pálya kezdetén álló ifjú szellemtörténész-filozófus önbizalmával ad számot a kutatási projekt múltjáról-jövőjéről, belefoglalva ebbe a kutatás tárgyának sajátszerűségéről szóló első áttekintést is.[178]

A Porosz Tudományos Akadémia pályadíjának említésével kezdi, amelyet egyrészt arra vezet vissza, hogy a reneszánsszal kezdődően mindinkább előtérbe került az önreflexió egyre kevésbé vallomásszerűen megírt műfaja, másrészt arra, hogy a „német szellem" 19. századában Herder majd Goethe révén különleges, részben nemzeti jelentőségre tett szert ez a műfaj, s fölmerült még annak gondolata is, hogy könyvsorozatban jelentessék meg e műfaj alapvető műveit. Ugyanakkor ő e műfaj első történetírója, akinek ezzel a határok kijelölése, a források számba vétele, a módszertani döntések meghozatala is feladatául adódott. Az bizonyos, hogy a tárgy vizsgálatában nem kívánta magáévá tenni a Herder táján még uralkodó pszichológiai-morális szempontrendszert, de a francia kutatókkal – Goncourt, Taine – összekapcsolt pozitivista kutatási irányt sem tartotta célravezetőnek. Ez utóbbiról úgy vélte, hogy naturalizáló-külsődleges megközelítési módként egyformaságokat tár fel, amellyel szemben az önéletírások nemzetek feletti, egyetemes-történeti, tudományos jellegű megközelítése a franciával szembeállított német szellemre jellemzőnek mondott „benső, történeti megértésre" kell épüljön. Ennek vezérszólamát egyfelől Goethére visszavezetve „az emberi személyiség felszabadulása nagy folyamatának" mondja, másfelől egyértelműen a Dilthey által megadott kutatási irányhoz köti: „történeti megalapozottságú fogalmakhoz nyomulni előre az emberi individuáció megértése érdekében".[179] Ez kicsit közelebbről annyit jelent Misch számára, hogy az összehasonlító módszert ötvözni kell a pszichológiaival

[178] Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Erster Band, *Das Altertum*, Lipcse–Berlin, Teubner, 1907, V–VII.

[179] Ez a célkitűzés kétségkívül a hét évvel korábban megjelent Dilthey-manifesztum, *A hermeneutika keletkezése* nyitó mondataira rímel: „Egy korábbi értekezésben tárgyaltam azt, hogy miképpen teremti meg az embervilágban végbemenő individuáció ábrázolását a művészet, különösen a költészet. Most az egyes személyek *tudományos* megismerésére, sőt egyáltalában

annyiban, hogy a lelkiélet megélt összefüggéséből *(der erlebte Zusammenhang des Seelenlebens)* induljon ki, és innen jusson el a tartalmak individuális szférájának *(individuelle Inhaltlichkeit)* megragadásához. Ezt a módszert köti Misch Diltheyhez, akinek ezért az egész művet hálával és tisztelettel ajánlotta.

Goethe és Dilthey – e két, Misch számára élete végéig megkérdőjelezhetetlen autoritásként megjelenő személyiség – nézeteit összekapcsolva jutunk el ahhoz a koncepcióhoz, mely szerint a munka célja az emberi individuáció megértése történeti fogalmak révén, vagyis annak bemutatása révén az önéletírásokon keresztül, hogy hogyan szabadult fel az emberi személyiség. Ez a célkitűzés nyilvánvalóan előfeltételez legalábbis egy nyers történetfilozófiai elgondolást az emberi lét korai formái és a jelen között kibontakozó fejlődésmenetről, amelyet Misch pozitívan kellett, hogy értékeljen, ha egyszer a folyamatot felszabadulásnak (*Befreiung*) tekintette. E történetfilozófia személyiségtörténeti vonatkozását Misch Jakob Burckhardt *A reneszánsz Itáliában* című munkájára építve rögzíti. Az előszóban ugyan még csak annyit olvasunk e műről, hogy az érvényre juttatta az önéletírás jelentőségét az individualitás megértése szempontjából.

A bevezető – s persze az egész első kötet – jól érzékelhetően azt az inkább 19. századi dikciót alkalmazza, amelyet Misch, mint látni fogjuk a Dante-fejezet különböző megfogalmazásaiban, a 20. század közepén véghezvitt átdolgozás során már maga mögött hagy. A szellem birodalmában való eredeti létrejövést a goethe-i „ősfenomén" koncepciójával ragadja meg, ezzel szembeállítva mondja az önéletírásról, hogy későbbi kultúrformák terméke. Nem csupán tartalmilag, de formailag is kötődik ahhoz a korszakhoz, amelyben mindenkor formát ölt: a politikai beszéd, az igazságszolgáltatási gyakorlat, a gyónás-bűnvallomás és még számos forma adott keretet a szerző önmagáról szóló írásainak, melynek irodalmi formája bármilyen műfaj lehet, amelyben – s amelynek határait átrendezve – az eredeti személyiség megnyilvánulhat. Dilthey-jel itt is összhangban az élet alapténйének nem az elszigetelt ént, hanem az én és a „világvalóság" összefüggését tekinti, s az ebből adódó „anyaggal" együtt jön létre a „forma" is.

> Lényege az, hogy a forma a konkrét módon megélt valóságból egyedülállóan nő ki, úgyhogy az individualitás és a forma-alakzat eggyé válnak. Olyan, mint az élet: se nem puszta forma, se nem puszta anyag.[180]

a szinguláris emberi lét (*Dasein*) nagy formáinak efféle megismerésére vonatkozó kérdés merül fel számunkra. Lehetséges-e ez a fajta megismerés, és milyen eszközeink vannak elérésére?" Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 257, kiemelés az eredetiben. A fordítást módosítottam.)

180 „[I]hr Wesen ist, daß die Form aus der konkreten erlebten Wirklichkeit einzigartig herauswächst, sodaß Individualität und Formgestalt eins werden. Sie ist wie das Leben weder reine Form noch Stoff für sich." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Erster Band, *Das Altertum*, 4.

Ugyanakkor ez a szoros élet-anyag-forma összefüggés nem jelenti azt, hogy az önéletírás közvetlenül felhasználható volna történeti forrásként – annak ellenére, hogy az emberismeret *objektivitása* szempontjából felbecsülhetetlen értékűnek tartja az önéletírásokat, s annak ellenére, hogy Misch később is fenntartja tézisét az önéletírás speciális igazságigényének jogosultságáról. Mihelyst önéletírásban mondatik ki egy tény, rögtön veszít tisztán történeti igazságértékéből. Különösen a belső vallási tapasztalatról szóló beszámolók adnak okot kételyekre, mert bizonyos, hogy a szerző a fejlődése végén elért teljes individualitásból visszatekintve ad értelmet a korábbi élményeknek, tapasztalatoknak – s Misch szerint pont ebben rejlik az önéletírás ereje. A felfokozott átélés nem hagy teret az irodalmias stilizálásnak, és életkategóriákat tár fel, nem pedig irodalmi formákat – persze mindig hozzáteszi, hogy csak az igazán nagy művek esetében, amelyeknek igazi stílusuk van, nem irodalmiasan stilizáltak.

Egy összefogott előadásmódú bekezdés tartalmazza azt, amit Misch ebben az összefüggésben perdöntőnek tekint az objektivitás szemszögéből:

> Ám ahol az önéletírás önerőből, jelentős személyiségekből kiindulóan az életből önállóan alakul, a reprezentáció igen magas fokú művészetét hozza el: a korszakok szellemi alakulatának ábrázolódása egy az átlag fölött álló ember stílusában, aki maga is hozzájárul a korszak lelkének megteremtéséhez. Az embert a nagy individuumok művészetében tanulmányozni – ez az a mag, amelyen a tudományos elemzésnek próbára kell tennie történeti-pszichológiai eszközeit, nehogy eltűnjön előle az individualitás a típus mögött, nehogy egyedi vonásokká oldódjék fel az individuális, nehogy a művészi vagy metafizikai utánélés tartományában ragadjon, kiszakadva a tárgyszerű felfogásmódból. [...] Ám egy alkotás vagy főképp egy önéletrajzi műalkotás belső formájában a személyiséget egészként láthatjuk és tapinthatjuk, [ugyan] nem lényegi alapjában, ám életteli és mégis szilárd alakjában, és a stílus így, egészként megragadva és leírva képes arra, hogy tárgyszerű, bizonyítható leképezését adja az individualitás szerkezetének.[181]

[181] „Aber wo die Selbstbiographie aus eigenen Kräften von bedeutenden Persönlichkeiten aus dem Leben selbstständig gestaltet wird, bringt sie eine höchste Art von Repräsentation: die Darstellung der Geistesverfassung der Zeiten in dem Stil eines überlegenen Menschen, der selbst an der Seele der Zeit mitschafft. Den Menschen in der Kunst des großen Individuen studieren – es ist der Kern, an dem die wissenschaftliche Analyse ihre historisch-psychologische Mittel erproben muß, daß ihr die Individualität nicht vor dem Typus verschwinde, in einzelnen Züge der individuellen Psyche sich auflöse, oder einer objektiven Auffassung entnommen, im Bereich der künstlerischen oder metaphysischen Nacherlebens verbleibe. [...] Aber in der inneren Form eines Werks und eines autobiographischen Kunstwerks zumal ist die Persönlichkeit als Ganzes zu sehen und zu tasten, nicht in ihrem Wesensgrunde, aber als lebendige und doch feste Gestaltung, und der Stil so als Ganzheit gefaßt und beschrieben, vermag ein objektives, demonstrierbares Abbild von der Struktur der Individualität zu geben." Uo., 6. A későbbiekben

Azért volt érdemes ilyen hosszan is idézni ezt a szövegrészt, mert láthatóvá teszi a Dilthey–Misch-féle rendíthetetlennek tűnő önbizalmat és hitet a definíció szerint láthatatlan feltárhatóságában. Ennek a nyaktörő mutatványnak a részleteit Misch később bontja ki a korábban már elemzett *Gestaltung der Persönlichkeit* című írásában, amelynek alapgondolata itt előfeltételeződik: a személyiségen belül megkülönböztethetünk egy egységes, lényegi magot, alapzatot, az életvalóság és az én együttes, ebből fakadó alakítását, amelyben a tudományos bizonyítás objektivitását megalapozó módon van jelen az individuumból az, amit talán életstílusnak nevezhetnénk, attól elkülönítve, amit Misch az iménti idézetben irodalmi eszközökkel történő stilizálásnak nevezett. Ugyanakkor – mint azt szintén láttuk – Misch ezekben az idézetekben is hozzáteszi azt a megkötést, amelyre már a dilthey-i gondolatok felidézésekor is kitértünk, hogy itt alapvetően a nagy alkotó individuumokról van szó: Goethéről a „német szellem" megingathatatlan hőséről, és Gibbonról, akit a német kiadásban is megemlít, s akiről az angol kiadásban többet is ír. Nehéz nem arra gondolni, hogy minden ellenkezés dacára a világtörténelmi individuum hegeli koncepciójának párfogalmával találkozunk a különösen jelentős tetteket véghezvivő önéletíró alakjában. Nem sokban különbözik ettől az a mód, ahogyan a történelem egyes szegmenseinek struktúrájáról Misch által írottakat a hegelivel nagyon is rokonnak tekinthetjük – szellem-metafizikai hátterétől való megfosztottsága ellenére is.

Misch először is tulajdonít bizonyos öntörvényűséget az európai történelemnek mint olyannak. Az európai szellemtörténet folytonosságáról állítja, hogy

> […] a benne végbemenő immanens kibomlása a szellemi élet minden egyes résztartalmának, s így az önfelfogásnak a korszakokon keresztüli empirikusan megállapítható menetében a törvényszerű képződés benső konzekvenciáját kapja.[182]

Ám az önéletírás mint műfaj, mint egész, ezen belül is rendelkezik sajátos öntörvényűséggel.

jó példákat fogunk látni arra, hogyan teszi próbára Misch a maga történeti-pszichológiai eszközeit Abélard és Héloïse, illetve Cardano elemzésében. A Gilsonnal való vita az elsőként említett fejezetben bizonyára értelmezhető egy olyan felfogásmód elleni küzdelemként is, amely a történeti személyek individualitását típusok mögé sorolja be: Abélard-t a „bűnbánó", Héloïse-t a „nagy szerelmes francia nő" típusa mögé.

[182] „deren immanente Entwicklung jeder Teilinhalt geistigen Lebens und so auch die Selbstauffassung in ihrem empirisch festzustellenden Gange durch die Zeiten hin die innere Konsequenz gesetzmäßiger Bildung erhält." Uo.

> Az önéletírásnak már önmagában véve is van szerkezete, mivel különböző és az életben egymáshoz tartozó funkciókkal rendelkezik; összetett egysége szervesen nő elő s valósul meg a történelem folyamán újabb és újabb önértékekben, s így épül föl az összefüggés, amely a különböző korszakok és nemzetek és személyiségek teljesítményeit az önéletírás létrehozása terén önmagában tagolt egésszé kapcsolja.[183]

Ismét – Schleiermacherre visszanyúló – Dilthey-hatásként fedezhetjük fel ebben az elgondolásban a rész–egész kategóriapárjának felbukkanását, s vele együtt a „hermeneutikai kör" „műfajtörténetfilozófiai" aspektusát is: *az* önéletírás mint egész önálló történeti alakzataiban ölt testet, nélkülük nem volna megragadható, mint ahogy másfelől a történetileg megvalósuló önéletírások *mint* önéletírások sem volnának érthetők az egészre, a műfaj többi megtestesülésére való vonatkoz(tat)ás nélkül.

Tulajdonképpen már ebből is következik, hogy Misch nem azonosíthatja az önéletírások megírásának alapját azokkal az esetleges tényezőkkel, amelyek az én felszíni rétegében honosak – hiúság, hírnév utáni vágy stb. – és túl könnyen kínálják magukat pszichologisztikus-naturalizáló magyarázatokként.[184] Ezek eleve alapvetően az én felszínén helyezkednek el, miközben – mint láttuk – Misch számára az élet alapténye az én és az „életvalóság" együttese. Ezért aztán úgy véli, hogy más jellegű „egyszerű, lényegi kiindulópontokat" kell választanunk, ha az önéletírás és az önéletíró lényegi oldalát szeretnénk megragadni.

> Öneszmélés/önértelemadás, amely a benső tapasztalat kimondásában bontakozik ki; a tényleges valóság befogadása az ember sokfajta örömében a saját és az idegen [élet] kifejeződések fölött; és az egyes életviszonyok között elsősorban a politikai akarat önigenlése s az író viszonya művéhez és közönségéhez – ezek a legfontosabb irányok, amelyek az önéletírás történetében formaadónak bizonyulnak, s mindegyiküknek külön-külön megvan a maga folytonossága és formáik kibomlása.[185]

[183] „Sondern die Autobiographie hat in sich selber schon Struktur, weil sie verschiedene und zu einander gehörige Funktionen im Leben hat; ihre zusammengesetzte Einheit wächst heran und verwirklicht sich in immer neuen Eigenwerten in der Geschichte, und so baut sich der Zusammenhang auf, der die Leistungen der verschiedenen Epochen und Nationen und Persönlichkeiten in der autobiographischen Produktion zu einem in sich gegliederten Ganzen verbindet." Uo.

[184] Ezt a meggyőződést láttuk már működni akkor is, amikor Misch Dilthey-t védte meg attól, hogy a „kisemberi" (*Kleinmenschliches*) szinten lokalizálható szenvedélyekben vélje valaki megragadhatónak filozófiai teóriájának végső indítékait.

[185] „Selbstbesinnung, die in der Aussprache der inneren Erfahrung sich entfaltet; Aufnahme der tatsächlichen Wirklichkeit in der vielartigen Freude des Menschen an den eigenen und fremden Äußerungen; und unter den einzelnen Lebensbeziehungen vornehmlich die Selbstbehauptung des politischen Willens und die Relation des Schriftstellers zu seinem Werk und zum Publikum

Értelemadó öneszmélés, sajátos életöröm, önmagunk érvényre juttatása a politikai szférában, az író közönségéhez és művéhez fűződő viszonya alkotják tehát a fő elemzési szempontokat a „kisemberi" érzelemvilágban gyökerező felszínes érzelmek helyett. Valószínűleg nem tévedünk, ha ezeket a kategóriákat úton levőként gondoljuk el a dilthey-i életfilozófiai kategóriatan és Heidegger *Lét és idő*jében egyféleképp megtestesülő egzisztenciális analízis között, amely Misch saját elemzése szerint is a husserli fenomenológiába oltja bele Dilthey elgondolásait – csak éppen nem a legmegfelelőbb módon. Innen nézve Misch érdeklődése és egyre mélyülő kutatómunkája az önéletírások körül azt a célt is szolgálhatta, hogy megfelelő támpontokat találjon az emberi létezés *(menschliches Dasein)* formáinak – akár fenomenológiai gyökerű – elemzéséhez. S míg Dilthey-t követve ő az emberi létezés *nagy,* történelmi hatóerejű formáinak az önéletírásokban megjelenő, az én és a világvalóság kölcsönhatásban formálódó egységét vette (volna) alapul, s innen jutott volna el – bizonyára – a „kisemberi" létformákhoz, addig Heidegger Misch elméletének kidolgozását megelőzve a „kisemberitől", a mindennapi világban-lét inautentikus módozatától indult el, s innen próbált eljutni a történelmet és a világot formáló autentikus individualitásig.

Visszatérve a szűk értelemben vett önéletírás-elemző gondolatmenethez, Misch a következőkben az iménti listából az értelemadó öneszmélés kategóriáját emeli ki, mint a legmagasabbrendő ösztönzést az önéletírások kialakulásában. Ez a magasrendű ösztönző faktor azonban maga is különböző formákat ölt: a valóságos életfolyamatokhoz legközelebb áll az egyszerű elgondolkodás az emberi jellemekről, az általuk befolyásolt életfolyamatokról. Ez egyrészt általánosságban a szellemtudományok kiindulópontja is a különböző népeknél, másrészt amennyiben az emberi létezés összefüggéseire irányítja a figyelmet, annyiban kifejezetten az önéletírás kialakulását elősegítő faktor. Mélyebben rejlő forma a vallási terminusokban kifejeződő gondolkodás az életösszefüggésekről. A vallási elgondolások bensővé tétele hozza magával, hogy a lélek fogalmát egyáltalában elkülönítik a testétől, másrészt életútját nyomon követik e világon túl is. A legsajátosabb magnak Misch az élet alakítását nevezi a tudatosság szintjére emelkedő személyiségből kiindulóan.

> Ez a tudat nem tartozik a népek közös birtokához, hanem a fokozódó kultúrmunka világos fényében fokozatosan tettek szert rá. A legsokrétűbb módozatokban és fokozatokban jelent meg, és a többi irány, az életbölcsesség és az örökléthez való fölemel-

– das sind die wichtigsten Richtungen, die sich in der Geschichte der Selbstbiographie als formbildend erweisen, und jede für sich hat ihre Kontinuität in der Entwicklung ihrer Formen." Uo., 7.

> kedés is csak a személyiség tudatával összekapcsolódva nyerik el evilági beteljesülésüket – ebben az öneszmélésben járul hozzá az önéletírás az élet felszabadításához és elmélyítéséhez.[186]

Misch leszögezi, hogy e hajtóerők nem a szellemtudományos kutatómunka során létrejövő tükrözések, hanem maguk az „élet dolgai" (*Lebenssachen*), amelyek különböző ritmusban lépnek föl az egyes népek történelmében, s így alkotják az önéletírás kialakulásának feltételeit és stádiumait egyben. S hogy az önéletírás kutatásában Misch szerint lehetséges ilyen „életdolgokhoz" eljutni, az számára egy általános, a történettudomány egésze szempontjából alapvető jelentőségű „kritérium": annak kritériuma,

> [...] hogy a történeti felfogásmód számára lehetséges a dolgokat úgy megismerni, ahogyan a valóságban összefüggnek: amikor a látszólag keverékként jelenlévő és csak szubjektív módon összefogott anyag a maga egészében beilleszkedik a tagolásba.[187]

Ez a megnyilatkozás ékes bizonyítéka annak, hogy Misch – legalábbis 1907-ben – erősen a nagy 19. századi német történetíró nemzedék eszményeinek hatása alatt ténykedett. Ami az általános historiográfiai előfeltevéseket illeti, ezzel még részletesebben foglalkozunk a Júdás/Hermann megtéréséről szóló fejezetben. Ami pedig konkrétan az önéletírások eredetvidékének feltárását, mint az általános elgondolás helyességének kritériumát illeti, annak legalábbis kétségessé válását jól jelzik az újabb és újabb önéletírás-elméleti paradigmajelöltek a 20–21. században. Ezek nyilvánvalóan abból is táplálkoznak, hogy a Misch által „életdolgoknak" tekintett, életírásokat kikényszerítő faktorok s maguk az életírások a mikrotörténeti elemzések révén számos esetben nagyon is utólagos szellemtudományi konstrukcióknak bizonyultak.

Ugyanakkor a Misch által konstruált történet szempontjából megkérdőjelezhetetlen e fogalmi hálózat strukturáló szerepe: ennek segítségével hárítja el azt a felszínes elgondolást, hogy a görög-római antikvitásban, amely sok szempontból számít az európai kultúra bölcsőjének, épp az önéletírás nem

[186] „Dieses Bewußtsein gehört nicht zum gemeinsamen Besitz der Völker, im hellen Licht steigernder Kulturarbeit ist es allmählich erworben worden, es kennt die mannigfaltigsten Weisen und Stufen, und auch die anderen Richtungen, die Lebensweisheit und die Erhebung zum Ewigen, gewinnen erst durch die Verbindung mit dem Persönlichkeitsbewußtsein ihre diesseitige Vollendung – in solcher Selbstbesinnung wirkt die Autobiographie mit an der Befreiung und Vertiefung des Lebens." Uo., 8.

[187] „daß es der historischen Auffassung möglich ist, die Dinge zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit zusammenhängen: wenn der scheinbar als ein Gemisch vorhandene und nur subjektiv zusammengefaßte Stoff sich unverkürzt in die Gliederung fügt." Uo.

volt jellemző. Augustinus kora előtt Misch nyolc önéletírást számol meg, az elsőt Iszokratésznek tulajdonítva, s ezzel mindjárt le is értékelve, mondván, az „[…] emberi értelemben véve igencsak alárendelt életterületen [jelent meg], mint amilyen a görög retorikai ténykedés volt."[188]

A fogalmi hálózat egyes elemeit azonosítva a görög-római korban is, rögzítheti Misch, hogy akkoriban a felszín alatti folyamatok voltak jelentősebbek, amelyek nyomán később a formális értelemben vett önéletírások létrejöttek. Így lesz lehetséges, ám egyszersmind „szükségszerű" is, „hogy a tapasztalatok alapján megbizonyosodjunk róla, hogy az önéletírás tartósan emberi dolog."[189] Azt is ennek alapján állítja Misch, hogy nem egy „ősforma" volt, amely aztán differenciálódott, hanem a különböző ösztönzők eltérő ritmusú fejlődése különböző formákat alakított ki a különböző kultúrákban.

Misch reményeivel, terveivel ellentétben, végül csak 1955-ben, csaknem ötven évvel a beharangozást követően jelent meg a második kötet, ekkor azonban már két félkötetre osztva. Az első félkötet előszava számot ad a késedelemről. Előbb a filozófiai munkákat említi, amelyek elvették az időt. Ebből persze annyi egyértelmű, hogy mindjárt az első kötet megjelenését követően már nem volt elégedett az eredeti változatbeli folytatással. Ugyanakkor 1923 és 1931 között számos részletet megjelentetett különböző folyóiratokban. Ami ezt követte, arról csupán ennyit írt: „Azután föllléptek azok a politikai események, amelyek más szellemi alkotófolyamatokat is megakadályoztak."[190]

Ennél többet mond a *Bevezető* első mondata a maga többszörös rezignáltságával, amelynél nyíltabb állásfoglalást az egyébként saját személyiségét teljességgel háttérbe szorító Misch-nél nem nagyon találni:

> Világtörténelmi jelentőségű döntések időszakában, amelyek esetében európai kultúránk sorsa a tét, a személyiség alakulásáról kérdezősködünk ebben a mi ezeréves kultúránkban, amely arra hivatottnak látszott, hogy a földgolyó többi népét elvezesse a jövőbe.[191]

[188] „[…] auf einem im menschlichen Sinne recht untergeordneten Gebiet des Lebens entstanden, wie das griechische Rhetorentum das ist. Uo., 9. Később egyértelműsíti, mire gondol ezzel a leértékeléssel: a retorikai hagyomány a meggyőzésre irányult, s ezért a sémaszerűnek, a tipikusnak legalább akkora, de inkább nagyobb értéket tulajdonított, mint az adott individuumra vonatkozóan tényszerűen igaznak (lásd uo., 14).

[189] „[…] aus der Erfahrung sich dessen zu versichern, daß die Autobiographie etwas dauernd menschliches ist." Uo., 9.

[190] „Dann traten die politischen Ereignisse ein, die den Fortgang auch anderer geistiger Produktionen verhinderten." Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Zweiter Band, Frankfurt a/M: Schulte-Bulmke, 1955, 6.

[191] „In einer Zeit weltgeschichtlicher Entscheidungen, bei denen das Schicksal unserer europäischer Kultur in Frage steht, fragen wir nach der Gestaltung der Persönlichkeit in dieser unserer tausendjährigen Kultur, die dazu berufen schien, die andern Völker des Erdballs in die Zukunft zu führen." Uo., 7.

Érdekes kérdés persze, hogy milyen jövőt látott kibontakozni akkor, amikor még a „mi ezeréves kultúránk" vezetői elhivatottságát látta, és egyáltalán, vajon melyik kultúrára gondolt Misch 1955-ben az „ezeréves" jelzővel. Talán úgy gondolta, hogy amit igazán európainak tekinthetünk, az nem a kereszténységgel, hanem a nyugati kereszténység politikai intézményrendszerének megszilárdulásával vette csak kezdetét. Ám az is elképzelhető természetesen, hogy egyszerűen a német kultúrát tartotta szem előtt. A következőkben olvasható sorok arra utalnak, hogy számára a kettő aligha választható el egymástól: ha alapvetően az európaira gondolt, akkor kétség nem férhet hozzá, annak vezető kultúrájaként a németet tekintette. Mindenesetre a „látszott" múlt ideje egyértelműen arra utal, hogy ennek az elgondolásnak az adott időszakban számára vége lett.

Épp ennyire érdekes ugyanakkor rögzíteni azt is, hogy Misch itt már idejétmúltnak állítja a Burckhardtra visszavezetett elgondolást arról, hogy a – reneszánsszal azonosított – modernitást kellene a személyiség megjelenésének tekinteni, sőt, épp az első kötetben elért saját eredményeire hivatkozva teszi ezt. Úgy látja, a különböző nyelvű nemzeti irodalmak önállósodása ellenére konstatálható a kimunkált személyiség méltóságának tudatára ébredését jelző önéletírások megsokasodása a görög-római antikvitáshoz képest. Az persze ekkor sem kérdéses számára, hogy a reneszánsz és a reformáció korszaka addig nem látott virágzást hozott az önéletírás és vele a személyiség méltóságának tudatára ébredése terén. Ez a virágzás és az önéletírások számának növekedése ráadásul azóta is tart, ám Misch sajátos fordulattal elhárítja magától az ezzel a bejelentéssel együtt fellépő ösztönös várakozást a vizsgálódás horizontjának kibővítésére:

> A felvilágosodás korszaka és a polgári életforma uralma óta az önéletírások színes áradatát már nem nagyon lehet áttekinteni; ámde nincs is szükség effajta áttekintésükre, mint ahogyan a korábbi korszakokra vonatkozóan törekedtünk erre. Mert ez a fejlődés inkább szociológiai szempontból fontos, semmint szellemtörténetiből: a hajdani arisztokratikus vállalkozás, amelyhez kiemelkedő rang vagy különleges bátorság tartozott, az önéletírás, mára a könyvpiac mindennapi jelensége lett, amely a nappal együtt kel és nyugszik.[192]

[192] „Seit dem Zeitalter der Aufklärung und Vorherrschaft der bürgerlichen Lebensform ist die bunte Fülle von Autobiographien kaum noch zu übersehen; es bedarf aber auch einer solchen Übersicht nicht mehr, wie wir sie für die früheren Zeiten anstrebten. Denn diese Entwicklung ist mehr von soziologischem als von geistesgeschichtlichen Belang: einst ein aristokratisches Unternehmen, zu dem hervorragender Rang oder besonderer Mut gehörte, ist die Autobiographie zu einer alltäglichen Erscheinung auf dem Büchermarkt geworden, die mit dem Tage kommt und geht." Uo., 8.

Amilyen egyértelmű e sorok olvastán Misch vonzódása az „arisztokratikus bátorsághoz", épp annyira látványos a demokratikus-polgári bátorság produktumaival foglalkozó szociológia kimetszése a szellemtudományok köréből. Így aztán az általa vizsgálandónak tekintett önéletírások köre csakugyan lezárul alapvetően a *Költészet és valóság*gal, amiből egyértelműen következik, hogy amit a személyiség méltóságáról való tudat demokratizálódásának lehetne nevezni, az kívül marad az európai kultúra Misch számára jelentősnek tűnő fejleményeinek körén. Ez a sajátos állásfoglalás egyfelől rámutat az autentikusságot mindenképp megmentendőnek ítélő heideggeri elgondolás rokonságára a misch-ivel, másfelől sajátos kettős fényben láttatja az ebben az időben szintén Göttingenben működő Plessner viszonyát ehhez a Dilthey–Misch-hagyományhoz. Ahogy korábban láttuk, módszertanilag példaértékűnek tekinti Plessner a Dilthey–Misch-vonalat, ám az általa is művelt szociológia és antropológia értéksemleges attitűdje aligha tűnhetett összebékíthetőnek Misch-nek ezzel az arisztokratikus beállítódásával.[193] Bollnow említi egy helyütt, hogy Plessner elmondta neki, nem nagyon volt Misch és őközte személyes kontaktus még göttingeni éveikben sem. Innen nézve ez nem is tűnik igazán meglepőnek.

Az arisztokratikus beállítódás persze valóban az autentikusság értelmében veendő, nem valamiképp az örökletes arisztokrácia értelmében. Misch fel is sorolja, kiket tekint az önéletírások „magaslatához" *(Höhenlage)* tartozóknak: Abélard-tól és Dantétól Strindbergig és Gorkijig[194] terjed a névsor. „[K]öltők, gondolkodók, kutatók, szentek" alkotják az önéletírók arisztokráciáját, akiknek az „ezeréves" európai kultúrában megjelenő sokaságához képest korábban – Augustinus kiemelkedő művén kívül – csak néhány említésre méltó „arisztokratával" találkozunk: a *Brutus*-t író Ciceróval, az elmélkedő Marcus Aureliusszal, „Nazianszoszi Gergely spekulatív lírájával".[195]

A politikai önéletírásra kivételként tekint Misch, amely minden korban és minden nemzetnél eljutott bizonyos magasságokba – ám a „tömegesedést" itt is regisztrálja. Szintén külön alfajként említi a „szerzői önéletírást", amelynek a vallási

[193] Nem láttam még nyomát annak, hogy Misch-t foglalkoztatta volna a Hochschule für die Wissenschaft des Judentums vagy a zsidóság tudományos életének más fóruma. Ennek ellenére álláspontja nem idegen Leo Strauss álláspontjától az értéksemlegesség társadalomtudományi követelményének Max Weber-i ideáljával szemben. Ettől persze nem kevésbé igaz, hogy alighanem az ellenkező irányban fogalmazta volna meg a Strauss-tól Gerhard Krügernek írott mondatot: „die Tatsache sei nicht gleichgültig, dass ich, vor die Frage gestellt, welcher Nation ich sei, antworten würde: Jude und nicht Deutscher" („[...] nem közömbös az a tény, hogy ha szembesítenének a nemzetiségemre vonatkozó kérdéssel, azt válaszolnám: »zsidó«, nem pedig azt, hogy »német«").

[194] A korábbiak olvastán persze kissé nehéz elgondolni, hogy hogyan kerülhetett volna be Gorkij az elemzett önéletírók körébe, csakúgy, ahogyan a más összefüggésben említett Balzac vagy Zola esetében is el lehet ezen gondolkodni.

[195] Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Zweiter Band, 9.

benősség felé forduló magasrendű példája Augustinus *Vallomásai*. Sőt, ezt a fajta „lélektörténetet" nevezi az elsőt követő kötet fő tárgyának. Annál különösebben hat ugyanakkor, hogy Misch a lélektörténet, a vallomás mint önéletrajzi műfaj és a költészet összekapcsolódására fél oldalon át sorolja azokat a 19. századi írókat, költőket, akiket, illetve akiknek a műveit ők maguk vagy kritikusaik az önéletírással vagy a vallomással kapcsolatba hozták. Goethe az egyetlen közülük, akiről Misch legalább tervezett részletesebben írni – Balzac, Zola, Dosztojevszkij neve korábban fel sem merült témaként, a korábban említett Gorkijhoz hasonlóan. Az persze semmiképp sem lehetetlen, hogy a közben eltelt ötven év alatt átalakult, kibővült az ideálisan bevonandó önéletírások vagy – ahogyan a német nyelv lehetőségeit kihasználva írja Misch – *das Autobiographische*, „az önéletrajzi"-t megtestesítő művek köre. Miközben talán már ekkor is úgy érezhette, úgy láthatta a megvalósítás esélyeit, mint az utolsó években, amikor már szinte végrendeletben hagyta meg munkatársainak, hogy az eredeti szöveget adják ki, ha már nem éri meg a befejezést. Elvégre, amit mindig is hangsúlyozott, hogy nincs előre adott készlete az önéletírásoknak, az akár ebben az értelemben is alkalmazható: Zola regényciklusa vagy Balzac legérdekfeszítőbb regényei szinte vallomásoknak tekinthetők, és önéletírásokként volnának elemezhetők – talán épp a tényleges önéletírások már csak szociológiailag elemezhető árjával szemben.

Misch kiemeli feladataként, hogy továbbra is a személyiség alakulásának európai útját igyekszik bemutatni, miközben nem próbál egyetlen, az egész történelmet átfogó célt állítani ennek az útnak a végére. Többféleképp is kimondja, több autoritás mögé állva, hogy minden korszakot önmagában kell tekinteni, nem pedig egy emberiségléptékű terven belül vélelmezett funkciója alapján: Dilthey-től, Rankétól vett idézeteket hoz e tézis alátámasztására. Viszont talán az egész életművében itt találni az egyetlen helyet, ahol elvitatja Goethe szavának igazságát, és ugyancsak ritka az is, hogy ezt az „utóbbi évtizedekre" vonatkozó állásfoglalás kíséretében tegye:

> [Dilthey] ezzel módszertani alapelvként szögezte le azt, amit Ranke híres kifejezésével ragadott meg „Isten közvetlen [jelenvalóságáról]", amely minden korszak sajátja, és amit még előtte hasonlóan fogalmazott meg Goethe vallási formában, amely számunkra elveszítette meggyőző erejét. Mert ugyan ki volna hajlandó az utóbbi évtizedek tapasztalatait követően még osztani azt a panteisztikus bizodalmat, amely Goethe nyilatkozatából kihallatszik, hogy „a történelem minden egyedi jelenségének megvan a maga közvetlen kapcsolódása az isteni természethez"?[196]

[196] „[Dilthey] stellte damit als methodisches Prinzip fest, was Ranke mit seinem berühmten Wort von der „Unmittelbarkeit zu Gott", die jeder Epoche eigne, und vordem mit ähnlichen Worte Goethe in einer religiösen Form erfaßt hatte, die für uns ihre überzeugende Kraft verloren

Amennyire ritka ez a fajta állásfoglalás, annyira lényegessé válik ebben a nagy formátumú előszóban. Mert Misch a Goethe-idézethez kapcsolódva felveti a hermeneutikai jelentőségű kérdést, hogy vajon mi köti össze, mi teszi – ha egyáltalán – egy műnem képviselőivé az amúgy teljesen különböző, és teljesen különböző individuumok által írt önéletírásokat. Válasza e kérdésre néhány oldallal később lekerekíti az állásfoglalást, egy fokkal pontosabb leírását adva annak, hogy mi is az az utóbbi évtizedek tapasztalataiban, amelynek folytán a goethei diktum elveszítette meggyőző erejét. A válasz kiindulópontja, első rétege a „személyiségről való tudat" *(Persönlichkeitsbewußtsein)* mint az európai emberiség alapvonása. Az egyedi önéletírások

> […] összességükben arról az átfogó történelmi folyamatról tanúskodnak, amelynek során kiküzdötték az individuális személyiség méltóságának számunkra, európaiak számára elidegeníthetetlen tudatát. Az európai kulturális fejlődés olyan eredménye ez, amely csaknem fél évezrede, a reneszánsz és a reformáció kora óta szilárdan áll. Úgy tűnt, hogy ezt a szellemi tulajdont az egész emberiség számára küzdöttük ki, összemberi értékként – mígnem napjainkban az, ami lehetetlennek tűnt, kemény valósággá vált, és mindannyian szemlélői lettünk, hogy a mai emberek képesek tagadni azt, ami […] a nyugati világban általánosságban „a föld gyermekei legfőbb boldogságának" számított: az individuális kiteljesedést […]. Ebben a helyzetben az értelemadó eszmélődés arra a történelmi folyamatra, amelynek révén az európai ember azzá lett, ami […] korábban nem sejtett aktualitásra tett szert.[197]

S még egy utolsó mondatban, nagyon áttételesen ugyan, de azért világosan érthető kifejezésekkel mondja ki, hogy a szabadságnélküliség barbár állapotába való visszatérést látja „az utóbbi évtizedek tapasztalatában":

---

hatte. Denn wer wollte nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte noch die pantheistische Zuversicht teilen, die aus Goethes Erklärung spricht, daß „jede Einzelerscheinung der Gescichte ihre unmittelbaren Bezug zur Gottnatur hat"? Uo., 13.

[197] „zeugen insgesamt von dem umfassenden geschichtlichen Vorgang, in dem das uns Europäern unveräußerliche Bewußtsein von der Würde der Einzelpersönlichkeit errungen worden ist. Ein Ergebnis der europäischen Kulturentwicklung, das seit bald einem halben Jahrtausend, seit der Epoche von Renaissance und Reformation feststeht, schien dieses geistige Besitztum für die ganze Menschheit errungen zu sein, als ein gesamtmenschliches Gut, das es ist – bis in unsern Tagen das, was unmöglich schien, harte Wirklchkeit wurde und wir mitansehn, daß heutige Menschen das verleugnen können, was […] in der westlichen Welt allgemein als „das höchste Glück der Erdenkinder" galt: die individuelle Vollendung, […] In dieser Situation gewinnt die Besinnung auf den geschichtlichen Vorgang, durch den der europäische Mensch zu dem wurde, was er ist […] eine ungeahnte Aktualität." Uo., 17.

> Mert ebben a sorsdöntő eseményekkel teli évezredben az „ifjú" népek végigélték [...] a fejlődés tipikus menetét, melyet mi, Hegel és a német „történeti iskola" belátását követve az individuum kötöttségéből a szabadságba tartó útként jelölünk meg. S pontosan ez az az út, amelyről manapság már nem lehet egyértelműen állítani, hogy lehetetlen visszafelé is megtenni.[198]

Miután Misch ebbe a tragikus aktualitású, személyes érintettséget is magával hozó perspektívába állította az individuum útját a kötöttségből a szabadságba, ismét leszűkíti és tárgyiasítja a perspektívát. Ugyanezt a kérdést immár a szűkebb szakmai viták horizontján veti fel újra a speciális kérdés mentén: vajon értelmezhető-e az, amit reneszánsznak szokás nevezni azzal szemben, amit középkornak szokás nevezni hangsúlyosan és szinte kizárólagosan az individualitás megjelenéseként egy olyan – ide kívánkozik: „sötét" – korszakkal szemben, amelyben ennek nem volt nyoma. Ez az a nézet, amelyet az európai köztudatba Jakob Burckhardt 1860-ban megjelent nagyhatású műve, *A reneszánsz Itáliában* ültetett be. Misch maga is idézi Burckhardt ékesen szóló mondatait:

> A középkorban a tudatnak mind a két része – a világ felé való és magának az embernek belseje felé irányuló része – mintegy közös fátyol alatt nyugodott, álmodva vagy féléberen. A fátyol hitből, gyermeki elfogultságból, és agyrémből szövődött: rajta keresztül csodálatos színűnek tetszett a világ és a történelem, az ember azonban csak mint faj, nép, párt, testület, család vagy az egyetemesnek valamely más alakjában ismert magára. Itáliában lebbenti félre először a levegő ezt a fátylat; az emberek *tárgyilagosan* kezdik megfigyelni az államot és e világ minden dolgát, és úgy is bánnak velük; ugyanakkor azonban teljes erejével feltámad a *szubjektív* elem, az ember szellemi *egyéniség* lesz és így ismer magára.[199]

Kérdésessé vált azonban, hogy ez az egyszerű képlet elfogadható-e történeti igazság gyanánt. Amint majd látni fogjuk a Dante-fejezet rétegeit vizsgálva, 1904 táján Misch bizonyosan nem látott még nehézséget e tézis elfogadásában. A későbbi kidolgozás során azonban már egyre inkább, valószínűleg annál inkább, minél jobban elmélyült a középkorra specializálódott történészek munkáiban – amelyek persze időközben maguk is megsokasodtak és új szempontok mentén

[198] „Denn in diesem schicksalsvollen Jahrtausend ist von den »jungen« Völkern [...] der typische Gang der Entwicklung durchgemacht worden, den wir, der Einsicht Hegels und der deutschen »historischen Schule« folgend, als den Weg aus der Gebundenheit des Individuums in die Freiheit bezeichnen. Und das ist eben der Weg, von dem heute nicht mehr feststeht, daß es unmöglich ist, ihn rückgängig zu machen." Uo.

[199] Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*, ford. Elek Artúr, Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1979, 94.

szerveződtek meg. Az 1955-ös *Bevezetés*ben Dietrich Schäfer *Weltgeschichte der Neuzeit* [Az újkor világtörténete] című, 1908-ban megjelent munkáját idézi, amely szerint Burckhardt tézise csupán a művészetek vonatkozásában állja meg a helyét, s különbséget kell tenni a között, amit magukról írtak a középkorban s a között, amik voltak, illetve amit tettek. Schäfer szerint épp a középkorban látható a kibontakozott, gyakran erős, a környezetét nagyban befolyásoló individuum, míg a reneszánsz épp korlátokat állít kibontakozása elé. Misch Huizingát is idézi, aki a burckhardtival rokon ékesszólással beszél az Abélard-hoz hasonló nagy egyéniségek százairól, s nem is érti, hogyan vindikálhatta valaki egyáltalán az individualizmus születését a reneszánsznak.

Misch magától is idéz egy hasonló megfogalmazást, ám saját álláspontját mégis inkább a két szélsőséget megszüntetve megőrző értelmezésként láttatja. Úgy véli, hogy noha a középkorpártiaknak komoly igazságuk van, Huizingával addig azért mégsem szabad elmenni, hogy relativizáljuk a középkor és a reneszánsz különbségét az individualitás szempontjából. Saját feladatát abban látja, hogy felmutassa Burckhardt mélyebben rejlő igazságát a két korszak éles elkülönítése kapcsán, miközben a középkori individualitás letagadhatatlan jelenlétét is hangsúlyozni kívánja. Ezt az indvidualitás fogalmán belül bevezetett kettősséggel igyekszik elérni – azzal a kettősséggel, amelyet a korábbiakban már részletesen bemutattunk az 1911-es, a személyiség alakváltozatairól írott tanulmánya kapcsán. Misch maga is hosszú, három oldalt kitevő önidézettel mutatja be elgondolását az organikus, illetve a morfologikus individuum megkülönböztetéséről, amelyet kulcsfontosságúnak tart a vita eldöntéséhez. Mi most csak visszautalunk a részletesebb tárgyalásra a korábbi fejezetben, megelégedve azzal, hogy felidézzük a döntő mozzanatot, amellyel a Dante-vázlatok kapcsán is találkozunk még. A biológiából vett megkülönböztetéssel organikusnak vagy fiziológiainak nevezi azt az individuumot, amely „független organizmusként képes arra, hogy önálló életet folytasson", vagyis legfőképp, hogy funkciói kifejtésében önszabályozó módon járjon el. A morfologikus individuumok ugyan kinézetre, funkciógyakorlásban hasonlónak mutatkozhatnak az organikusakhoz, ám valójában önállóan nem, hanem csupán egy organikus individuumhoz kapcsolódva képesek az életvezetésre. Ezt a különbséget bevezetve Misch álláspontja már szinte magától előáll: „A szellem területén ennek megfelelő különbségre bukkanunk, és a személyiség középkori képződésében morfológiai individualitásról beszélhetünk."[200]

Így aztán könnyen lehet állítani, hogy még ha Dante individualitása nem volt is kisebb Petrarcáénál, Dante akkor is a középkori morfologikus individuum típusát vitte a leg-

[200] Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Zweiter Band, 22.

magasabb szintre, s ezért még egyértelműen a középkorhoz sorolandó – ellentétben Burckhardt nézetével –, míg Petrarcáé már az organikust jeleníti meg, így a reneszánsz kezdetének tekinthető.[201]

A „középkort" tárgyaló részek elburjánzása, „középkor" és „reneszánsz" viszonya

Már az előszó és a bevezetés is érthetővé teszi, ha több mint száz év távlatából olvassuk és az eddigieknek megfelelően elemezzük őket, hogy az átdolgozások során a közbülső kötetek igencsak felduzzadtak az eredeti tervekhez képest. Hiszen az eredeti kiadási terv, melyet az 1907-es előszó rögzít, a következő volt:

> [a] három kötetből, melyek annak idején benyújtásra kerültek az Akadémiához, előszörre most az első jelenik meg. A második kötet, amely rövid időn belül követi majd az elsőt, az újabb korok népeinél bekövetkezett fejlődést tárgyalja egészen a tizenhetedik századig; a harmadik pedig továbbvezet bennünket egészen jelenkorunkig.[202]

Már ott is felhívja olvasói figyelmét arra, hogy sok minden elkerülhette a figyelmét, és kéri a szakértők segítségét a kimaradt fontos dokumentumok feltárása érdekében. Hasonlóan kezdődik a mű bevezetése is: e műfaj határai külsődleges szempontok szerint meghatározhatatlanok – vagyis szinte határok közé szoríthatatlanul bővíthetők vagy épp bővítendők, annál inkább, minél kevésbé szeretné az ember, hogy prekoncepciói határolják be a tárgyalt dokumentumok körét, illetve a tárgyalás módját.

Mindenesetre azt lehet látni, hogy a nagyvonalúan egyetlen kötetben elbeszélni kívánt periódusból, amely 524-től – amely esztendőben Boethius a megjelent első kötetet záró elemzés tárgyát alkotó *Vigasztalások*at írta – egészen a 17. századig terjedt, végül is hét kötet lett. S persze csak azért nem több, mert a szerző halála megakadályozta további kutatási tervei bevégzését. Mi lehet e diszkrepancia oka tervek és a valóság között?

Bizonyára két, eltérő jellegű, ám egymást jól kiegészítő felismerés működhetett közre ebben. Az egyik teoretikus, a háttérelőfeltevéseket illeti, a másik

[201] Kérdés lehet persze, hogy Dante száműzetése vajon nem elég bizonyítéka-e annak, hogy individualitása már nem morfologikus. De ezt a kérdést a mostani keretek között nem szükséges tovább boncolgatnunk.

[202] „Von den drei Bänden, die damals der Akademie vorgelegt wurden, erscheint hier zunächst der erste. Der zweite Band, der in kurzer Zeit folgen wird, behandelt die Entwicklung bei den neueren Völkern bis ins siebzehte Jahrhundert; der dritte führt dann weiter bis zur Gegenwart." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Erster Band, *Das Altertum*, VI.

a gyakorlati történészi munkával függ össze. Az első a Burckhardt-szál összekuszálódása. Amint láttuk, 1904–1907 között Misch még a Burckhardt-féle cezúrára alapozta a korszakok bemutatását, azaz kissé leegyszerűsítve: a középkor nem ismeri az individuális személyiséget, az csak a reneszánszban jelenik meg, és az első reneszánsz személyiség az *Új élet*et író Dante. A személyiségalakulatokról írott 1911-es tanulmánya azonban már tartalmazza azt a koncepciót, amelyet az 1955-ben megjelenő második kötet előszava hosszan idéz is, s amely már annak kifejtése és indoklása, hogy hogyan lehet Dantét jelentős személyisége dacára még középkorinak tekinteni – a nagyobb nyomaték kedvéért az önreferencialitás fókuszát is áthelyezve az *Új élet*ről a *Komédiá*ra. A *Komédia* a maga szenttamási alapvetésével vitathatatlannak tetsző módon tartozik a középkornak nevezett korszakhoz, míg az *Új élet* kicsit nehezebben adja meg magát. Az eredeti Dante-fejezet és a későbbi vázlatok alapján nem nehéz rekonstruálni a filológiai vizsgálódások – jelesül akár a Dante-filológia műveinek tanulmányozása – nyomán a szerzőben felmerülő és elhatalmasodó kételyt a nagyívű történelemelméleti kategorizációval kapcsolatban, amelyről kiderülőben volt, hogy csak kevéssé vetett számot filológiai tényekkel, például akár az *Új élet* keletkezéstörténetével, Dante vélelmezhető intencióival, illetve vélelmezhető valós élete és a műben az olvasó elé tárt élet közötti diszkrepanciával. Ez alighanem arra ösztönözhette, hogy olyan kiterjedt filológiai vizsgálódásokat folytasson, amilyeneket csak tudott, utánajárva a minden egyes szerzőhöz kapcsolódó filológiai kutatásokban felmerülő legapróbb részletkérdéseknek is. Ez okozza azt az olvasói érzést, hogy az önéletírás-történeti elemzés nem egyszer háttérbe szorul a filológiai kutatásokhoz való hozzászólás, esetlegesen a nyitott kérdések eldöntésének motívuma mögött. Viszont másfelől még ma is elismerésre készteti az egyes korszakok szakértőit a filológiai alapossága okán. Vagyis az organikus és a morfologikus személyiségtípus megkülönböztetése nagyon jól jött Misch számára: Burckhardt felosztásának módosítása ezen a nem jelentéktelen ponton ezáltal teoretikusan is megalapozottá vált, s így megnyílt az út a szellemtörténetit követő erősen filológiai alapú historiográfia művelése számára is.[203]

[203] Erről lásd a Júdás/Hermann megtéréséről szóló fejezetet kötetünkben.

A NARRATIVITÁS FORMÁI ÉS TARTALMAI A *GdA*-BAN

„A zsidó Hermann megtérése" a makro- és a mikrotörténelem perspektívájából

Ha csak önmagában tekintjük az egész négyezer oldalas műhöz viszonyítva, akkor a Júdás/Hermann önéletírásáról szóló fejezet nem sorolható a legjelentősebb fejezetek közé. Terjedelme alig húsz oldal, és többnyire nem megy túl a szöveg parafrázisán, nem kevés idézettel hozva közelebb magát a szöveget az olvasóhoz. Két okból azonban mégis érdekesnek tűnik. Az egyik, hogy a témához való viszonyulás terén látványos eltérés mutatkozik a Misch korabeli történeti kutatás és a jelenkori között. Erre utaltam korábban a gramofonlemezről hallgatott régi felvételek szépségeiről és ennek ellenére ismételten már sehogyan sem alkalmazható háttérelgondolásairól szólva. Azt is mondhatjuk, hogy kétgenerációnyi eltérés is van a mai történészi munkamódszerek és a század első évtizedeiben mértékadóak között. Az első generációs eltérés az 1963-ban megjelent, Gerlinde Niemeyer által gondozott, nagy levéltári apparátust megmozgató alapkiadás, és az erre építő hosszú kísérőtanulmány kapcsán fedezhető föl. Niemeyer összefűzött minden általa és mások által feltárt, a szóban forgó időszakban adatolt Hermann nevű német premontrei szerzetessel (vagy szerzetesekkel?) összefüggő forrást, és így eljárva megkonstruált egy élettörténetet, amelyben látszólag egész egyszerűen minden a helyén van. Jean-Claude Schmitt szerint[204] ez azt jelenti, hogy a rankei *wie es eigentlich gewesen* (nagyjából: ahogyan voltaképp történt) eszményének 20. századi megvalósulásával van dolgunk,[205] amely pozitivizmusa okán egyszersmind sajátos módon szemben áll Misch szellemtörténeti orientáltságú elemzésével, annak ellenére is, hogy az ő vonatkozó kötete csupán négy évvel jelent meg korábban, mint Niemeyeré. Ugyanakkor Schmitt mind

[204] A következőkben mondandók alapja magyar fordításban is olvasható alapműve: Jean-Claude Schmitt: *A zsidó Hermann megtérése. Önéletírás, történelem, fikció*, ford. Novák Veronika, Budapest, L'Harmattan, 2013. Az oldalszámok is erre a kötetre vonatkoznak, amely fordításban közli magát az élettörténeti írást is.

[205] Lásd különösen a 40. oldal megfogalmazásait.

a szellemtörténeti, mind a pozitivista megközelítéstől alapvetően eltávolodik – ez a második generációs eltérés – annak révén, hogy komplex mikrotörténeti elemzést ad. Ez azután teljesen divatjamúltként láttatja a Niemeyer-féle felfogást már önmagában a történetírás feladatairól is.

Ami pedig konkrétan a Júdás/Hermann megtérési önéletírás elemzését illeti, Schmitt nézőpontja felől mind a szellemtörténeti, mind a pozitivista megközelítés téved már a mindkettejük által elfogadott kezdeti előfeltevésben is: hogy létezett egy – *egyetlen* – Hermann nevű, hajdan zsidó szerzetes, aki megírta az önéletírását, majd később Scheda apátja lett. Misch elemzései voltaképp annyiban még jobban is használhatóak Schmitt számára, mint Niemeyeréi, amennyiben Misch számára valóban csupán *előfeltevés* az, ami Niemeyernél ezen túl még bizonyítandó *cél*, de *munkaeszköz* is.

Van azonban egy másik szempont is, amely ugyan sokkal kevésbé látható a felszínen, ám annál érdekesebb a személyiség kibontakozása szempontjából – kivételesen magára Mischre vonatkozóan. Mint korábban szó volt róla, Misch zsidó vallásúként született, de evangélikusként halt meg. Ugyan nem találtam még erre vonatkozó hivatalos adatot, de családi honlapok utalásai nyomán vélelmezhető, hogy 1900-ban, promóciójának és apja halálának évében tért át. Bármikor történt is azonban az áttérés, tény, hogy Misch maga is *quondam Judaeus* volt, és innen nézve különösen érdekessé válik, hogy amilyen nagy terjedelmet kapnak például az arab önéletírások, annyira nincs szó a zsidó szerzők önéletírásairól az egész nyolc kötetben – kivéve épp egy konvertitát.

Ezt a szálat azonban csak fölvetettem, követni nincs hová.[206] A szövegben nem tűnik szembe olyan megfogalmazás, amely áthallásként volna értelmezhető – hacsak maga a cím nem, amelyben a *Bekehrungsgeschichte*, „megtéréstörténet"

[206] Hacsak nem tekintjük negatív értelemben „hovának" azt a visszautalást az Abélard-fejezetben, amely a saját kortól és a saját sorstól való feltétlen távolságtartás éppoly furcsa példája, mint amilyen a zsidó önéletírások teljes hiánya a kötetben. A saját személyes sorsot, személyiségtörténetet is bevonó elemzés hiányolása talán helytelen elvárásnak tűnik egy történeti mű kapcsán. Ami miatt ez mégsem egészen helytelen Misch művével kapcsolatban, az a különös határozottság, amellyel az Abélard–Héloïse-levelezés egyes kitételeit *expressis verbis* hozzáméri saját, az emberi – vagy akár a női – természetről alkotott nézeteivel, és kifejezetten el is marasztalja a 12. századi szerelmeseket, amint majd látni is fogjuk. Ennek fényében feltűnő, hogy bármiféle önreferencialitás nélkül le tudja írni a következő sorokat: *„Wir mögen auch – um* Geringeres, *aber zeitlich näher Liegendes hinzuzunehmen – an die Autobiographie des Abtes Hermann von Scheda zurückdenken, der mit Gott rechtete, als ihm angesichts der Friedensgemeinschaft der Mönche die Unglückschmach seines eigenen Volkes aufs Herz fiel und damit die ganze göttliche Weltordnung zum Rätsel wurde."* Schmitt: *A zsidó Hermann megtérése,* 612. (Saját kiemeléseim.) („Célszerűnek tűnhet – hogy valami *csekélyebb jelentőségűt,* ám időben közelebb állót is hozzávegyünk – visszagondolnunk Hermann schedai apát önéletírására, aki perlekedett Istennel, amikor a szerzetesek békés közösségét látván szíve elszorult a saját népét érő szerencsétlenség általi megalázottságra gondolva, s ezzel az egész isteni világrend rejtéllyé lett.").

foglalja el az „önéletírás" helyét. Így aztán a történeti megközelítéshez térünk vissza úgy, hogy először nagyon tömören vázoljuk a szerzőség kérdésének Schmittnél olvasható tentatív „megoldását", majd ennek fényébe állítva elemezzük a történetet Misch gondolatmenetének rekonstrukciójában.

Hogy a leglényegesebbel kezdjem, Schmittnél darabokra hullik az, ami Mischnél – és Niemeyernél – egység: Misch fejezetének címében minden benne van: *Die Bekehrungsgeschichte des Prämonstratenser-Abtes Hermann von Scheda* [Scheda Hermann nevű premontrei apátjának megtéréstörténete]. Ebben világosan előfeltételeződik, hogy *egyetlen* megtéréstörténet van *egyetlen* szerzővel, aki *egyetlen*, a megtérés előtti zsidóságától – akkori nevén Júdás – a schedai (Vesztfália) premontrei kolostor apátságáig emelkedően önmagával azonos Hermann.

Schmitt azonban kutatásaira és történelemelméleti reflexióira építve levonhatónak tartja a konklúziót, hogy mindebből igen nagy valószínűséggel semmi sem igaz. Első közelítésben úgy találja, kimutatható a 16–17. századi schedai szerzetesek igyekezete, amellyel hagiografikusan megkonstruálták a zsidóból különleges isteni kegyelmek során át apáttá emelkedő, és ezzel szinte legalábbis boldogként tekintendő személy alakját. Ennek hátterében egyházpolitikai ügy állt: a schedaiak önállósodási törekvése anyakolostorukkal, a szintén vesztfáliai Cappenberggel szemben. Második közelítésben kimutathatónak találja, hogy a történetet nemcsak hogy nem egy önazonos, hajdan zsidó, végül keresztény pap, sőt schedai apát írta, hanem egyáltalán *nem egyetlen szerző* műve lehet, ráadásul nem is Schedában, hanem éppenséggel Cappenberg kolostorában keletkezhetett, amely az első premontrei kolostor volt német földön, és ahol Hermann elkezdte szerzetesi életét. Ugyanakkor Schmidt szerint még csak nem is egyetlen ember „igaz" története a történet. Szerinte ez egy szerzők – vagy kompilátorok – által egybeszőtt história, amely több „igaz" megtéréstörténet alapján állt össze úgy, hogy a „szerzők", de inkább kompilátorok között akár még valóban megtért zsidó kereskedőből lett szerzetes is lehetett. Ennek a „fikciós" kompilációnak is lehetett egyházpolitikai háttere: éppenséggel a cappenbergi kolostor üdvtörténeti jelentőségének hangsúlyozása, azé a kolostoré, amelynek jelentőségét a schedai leánykolostora századokkal később egy másik, „ugyanerre" a „személyre" vonatkozó fikcióval, a két Hermann azonosításával igyekezett háttérbe szorítani.

Ám, tegyük mindjárt hozzá, az önéletírás/megtéréstörténet ettől még nem lesz kevésbé érdekes, csupán az érdekesség alapja lesz más. Nem egy valódi személyiség vallási meghasonlás, majd magára találás útján végbemenő érési folyamatát kell látnunk benne, hanem egy konverziótípust, amelynek a kolostor fényének emelése mellett valamilyen szinten éppenséggel a zsidó vallásúak áttérítésének elősegítése is célja lehetett, bár Schmitt szerint csak másodlagosan. Ettől azonban a narratíva maga semmit sem veszít jelentőségéből, s ez az oka

annak, hogy Schmitt annak ellenére felhasználja, sőt kifejezetten nagyra is tartja Misch munkáját, hogy mikrotörténetileg bizonyította Misch „makrotörténeti" előfeltevésének tarthatatlanságát.[207] Már csak ezért sem érdektelen foglalkoznunk ezzel a fejezettel viszonylag rövid terjedelme ellenére is.

Misch a 12. században igen ritka önéletírások között jelöli ki szövegünk helyét:[208] Wiber von Nogent, Abélard, Girald de Barry mellé állítja azt, akit folyamatosan Schedai Hermann-nak nevez, mint az *opusculum* szerzőjét. Kiemeli a szöveg több olyan jellegzetességét, amely akár a Schmitt-féle kételyeket megelőlegezőnek is tűnhetnék, bár azok előzetes ismerete nélkül aligha gondolnánk erre. Ilyen jellegzetesség, hogy elkülönül a kortárs önéletírásoktól az Augustinus *Vallomásai*ra való hivatkozások és az általános erudíció megnyilvánulásainak hiányával, illetve a narráció egyszerűségével. Ugyanakkor összeköti velük, hogy az egyes szám első személyű elbeszélő megfogalmazása szerinti szóbeli előadáson alapul a leírt szöveg. Számos vonása rokonítja a szentek életrajzai, a hagiográfiák körében keletkezett élettörténetekkel, mint például az ördög mesterkedéseinek vissza-visszatérő emlegetése. Ami pedig a leginkább használhatóvá teszi a mikrotörténész számára, hogy nem azt a történeti rekonstrukciót tartja lényegesnek benne, amelyről ő, a mikrotörténész bizonyítja tarthatatlanságát:

> Azonban mi – s a szerző is – legfőképp mégiscsak a bensőben zajló történés iránt érdeklődünk, amelyet ő maga „az igazság kutatásának" nevezett.[209]

> Számunkra nem annyira e megtérés partikuláris történeti ténye a döntő, [...] hanem a kereső ifjú embernek az adott korban karakterisztikus jelensége, aki elvesztette létének biztonságát abban a hitbeli békében, amelyet atyáinak hite biztosított számára, és ahhoz az új biztonsághoz igyekezett értelmi úton keresztülkutatni magát, amely a keresztény világ képében jelent meg szemei előtt, miközben ezzel a törekvő igyekezettel nem jutott el céljához.[210]

[207] Schmitt: *A zsidó Hermann megtérése*, 75 sk., et passim, de különösen a 78. oldalon a 100. lábjegyzetben: „Misch nagyszerűen elemzi ezt a személyes konfliktust, amely a XII. században a reguláris és a világi klérus szembenállásaként fog megjelenni és az egész reformmozgalmat táplálja majd."

[208] A következő elemzés alapja Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, Zweiter Teil: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Erste Hälfte, Frankfurt a/M, Schulte-Bulmke, 1959, 504–522.

[209] „Aber unser hauptsächliches Interesse und auch das des Autors haftet doch an dem inneren Geschehen, das er selber als ein „Suchen nach der Wahrheit" bezeichnet." Uo.

[210] „Uns ist es nicht so sehr um das partikulare geschichtliche Faktum dieser Bekehrung zu tun, [...] sondern um die für die Zeit charakteristische Erscheinung eines suchenden jungen Menschen, der die Sicherheit des Daseins in der Umfriedung durch den Glauben der Väter verloren hatte und sich zu der neuen Sicherheit, die ihm in der christlichen Welt vor Augen stand, auf

A „bensőben lejátszódó történés", melyet most röviden összefoglalunk,[211] valóban egyszerű, lineáris elbeszélés, amelynek végkimenetelét az elöljáró beszéd már teljes egyértelműséggel elővételezi. A szerző egyes szám első személyben említi az apácákat, akiknek unszolására már többször is elmondta megtérésének történetét, s ez az, amit írásban is meg kíván örökíteni – ebből fakad a szóbeli eredet hipotézise. Ettől kezdve már nincs szükség előrelapozni a könyvben, hogy megismerjük a végét. Olvasás közben már az eszközökre lehet koncentrálni, amelyeket egyrészt az író választ az ábrázolás érdekében, másrészt az író ábrázolása szerint Isten választ arra, hogy eljuttassa őt a célhoz. Ugyanakkor a leírásnak valóban nincs meg az a folyamatos Istenre, illetve Bibliára vonatkoztatottsága, amely Augustinus *Vallomásai*t kitünteti. Ebből az olvasónak az a benyomása támadhat, mintha a megtérés útja s célja a szerző szerint nem volna kényszerítő erővel előre elrendelve: akár egy apróság is megváltoztathatta és visszafordíthatta volna a megtéréshez vezető úton, még a keresztelés ünnepélyes aktusa során is, amelynek leírásához rövidesen eljutunk.

A kindulópont egy gyermekkori álom, amelynek részleteibe most nem kell belemennünk. A lényeg a szembeállítás: a kölni zsidó közösség álomfejtője világi sikereket vél kiolvasni belőle, míg az immár keresztény Hermann az „igaz" értelmezést a keresztény spiritualitás segítségével adja meg, amelyet természetesen szembefordít a zsidóknak tulajdonított ragaszkodással az evilágias, testies, anyagias szempontrendszerhez. Ugyanakkor már ifjúként is érdekelte a zsidó–keresztény ellentét, különösen a zsidó Biblia, illetve Ószövetség zsidó és keresztény értelmezései közötti különbségek, minthogy maga is komoly tekintélynek számított az írástudók körében. Kereskedőként és pénzemberként járt azonban egy zsidó küldöttség tagjaként Mainzban akkor, amikor Lothar király és kíséretében Eckbert münsteri püspök is ott tartózkodott. Ő adott kölcsönt a püspöknek, és a többi kereskedő felháborodására eltért a szokásoktól, mikor nem kért zálogot a pénz visszafizetésére. A felháborodás hatására Münsterbe küldték egy idősebb zsidó tanító kíséretében, hogy addig legyen ott, amíg vissza nem kapja a kölcsönt. Amíg ott volt, rendszeresen járt a templomokba, ahol egyrészt visszaborzadt a „bálványimádástól" – ahogy akkor értelmezte a keresztre feszített Krisztus és számos más kép imádását. Másrészt azonban hallgatta a püspök prédikációit, és személyes kapcsolatai a keresztényekkel is pozitív benyomást tettek rá, ami később döntőnek bizonyult. Meglátogatta a püspökkel a nemrég alapított cappenbergi premontrei

intellektuellem Wege hindurchzufinden strebte, aber mit diesem strebenden Bemühen nicht zum Ziele kam." Uo., 509. Az ilyen jellegű megjegyzések volnának esetleg olyannak tekinthetők, hogy bennük saját egykori élethelyzetének emlékei is visszhangoznak, ám semmi sem kötelezi az olvasót ilyen áthallásokra.

[211] Az önéletírás fordítása Schmitt: *A zsidó Hermann megtérése*, 280–319 oldalakon olvasható.

kolostort is, amely akkoriban – a „bálványimádáshoz" hasonlóan – a szokásos nem keresztény értelmezői sémák fényében inkább elrettentette az aszkézist gyakorló tonzúrás szerzetesek látványával, semmint hogy pozitív hatást tett volna rá.

Visszatérvén Kölnbe, zsidó kísérője bevádolta őt keresztény szimpátiái miatt, amelynek persze minden alapja megvolt, ám vagy két hétre rá váratlanul meghalt a vádlója, és ezt – az akkor még ugyan – Júdás már istenítéletnek tekintette. Tovább folytatta vitáját a keresztény írástudókkal, melynek fontos, de valószínűleg legendás eleme Deutz-i Ruppert apát kölni látogatása, amikor Ruppert elfogadta Júdás kihívását nyilvános vitára, melynek menetét az életírás részben rögzíti is. Ám semmilyen intellektuális út nem segíti át a holtponton, nem képes sem arra, hogy a kereszténység iránt érzett szimpátiáit feladja teljes lélekkel visszatérve zsidóságához, sem arra, hogy feladja zsidóságát és megkeresztelkedjék.

Olyannyira, hogy közben hagyja magát belekényszeríteni egy házasságba is, amely kezdetben egészen bűvkörébe vonja, és csak hónapok múltán tér vissza keresztény barátaihoz. Egyre kétségbeesettebb, kéri Istent, hogy adjon jelet számára, böjtöl, de mindezt kevert, félig zsidó, félig keresztény módon teszi, megpróbál keresztet vetni s a kereszt segítségével előbbre jutni, de minden hiába, álmatlanul töltött éjszakái nem vezetik hitbeli bizonyossághoz.

A döntő mozzanat hangsúlyosan nem intellektuális jellegű, és nem is saját igyekezetéből fakad közvetlenül: megkér két szentéletűnek tekintett apácát, hogy imádságaikkal járjanak közben Istennél megvilágosodása érdekében. Ennek tulajdonítja, hogy végül „lehull a fátyol a szeméről", belátja a kereszténység igazságát, felvállalja a megkeresztelkedést. Ámde az ördög – ahogy írja – még ekkor is igyekezett útját állni: nem tudta, hogy háromszor kell alámerülnie a – jéghideg novemberi – vízben, s már kétszer is ki akart jönni, túl korán, de valahogy mégis sikerült rábeszélni, hogy harmadjára is alámerüljön.

Ez az epizód meglehetősen komikus hatású, később pedig krimiszerűen írja le, hogyan kerüli el az általa elhagyott kölni zsidóktól kitervelt merényletet, sőt, hogyan viszi el egyik unokaöccsét is kolostorba. A cappenbergi közösség tagja lesz, megtanul latinul, s végül szerpap válik belőle, aki immár „megérti", hogy gyermeki álmának igazi tartalma épp a kereszténynyé konvertálásának előrejelzése.

A bevezetőben mondottakon túl érdemes kiemelni az intellektus útjának elégtelenségét a vallási megvilágosodáshoz. Az ágostoni–anzelmi hagyományban ez az út volna a *fides querens intellectum*mal, a hitből megértést kereső elmélkedéssel szemben álló próbálkozás az értelem útján eljutni a hithez, *intellectus querens fidem*. Amit Misch ezzel kapcsolatban kiemelésre érdemesnek tart és aláhúz, az a kortendencia, amelyben erőteljesen jelen van ez az irány, s hogy épp az a Clairvaux-i Bernát lépett fel igen erőteljesen ennek minden formájával szemben, aki az Abélard-fejezetben is nagy hangsúlyt kap, minthogy Abélard maga

is az „intellektualizáló" „dialektikusok" egyike a korban. A premontrei rendet alapító Xanteni Norbert Bernát barátja volt, osztotta ezt a meggyőződését, sőt jelen volt az Abélard-t elítélő soissoni zsinaton is.

> Itt is egy tipikus motívum érvényesül, ám most egy tipikusan keresztény: a Pál és Ágoston révén szankcionálódott meggyőződés, mely szerint az igazi hit kegyelmi adomány.[212]

Az Abélard-fejezetben találkozunk majd részletesebben is azzal, ahogy Misch az elemzések során erősen épít saját álláspontjára a katolikusnak tekintett állásponttal szemben, amelyet egyrészt a „középkori" kereszténységben, másrészt a 20. században az Abélard-kutatás nézőpontjából Étienne Gilsonban lát megtestesülni. Misch saját álláspontjáról nehéz volna eldönteni, hogy evangélikus-e – amivé megkeresztelése által vált –, vagy pedig inkább a vallással kevésbé törődő, a felvilágosodás gondolatkörét határozottan, bár a 20. századi körülmények között némileg módosítva képviselő szekuláris gondolkodóé. Mindenesetre a részletes Gilson-polémia halvány előzeteseként már itt is megjelenik egy megjegyzés a katolicizmussal szemben, amelyet itt egy másik nagynevű kortárs katolikus pap, filozófiatörténész és teológus, Martin Grabmann jelenít meg. Miután idézte Hermann önéletírásából, hogy – még Júdásként – engedett volna az értelem szavának és, ha értelmével belátja a keresztény tanítás igazságát, már áttért volna, a következőket fűzi hozzá:

> Figyeljünk föl rá, hogy itt (8. fej.) ész és tekintély, melyek a mi szemünkben ellentétes fogalmak, egybeolvadnak, ahogyan az meg is felelt a korabeli katolikus teológiának; mert e teológiát az a törekvés jellemezte, hogy „a skolasztikus módszer két hajtóereje, az *auctoritas* és a *ratio* közötti egyensúlyt megőrizze."[213]

Szintén az Abélard-fejezet Abélard-értelmezését vetíti előre a gyanú hermeneutikájának arra vonatkoztatott alkalmazása, ahogyan az önéletírás összekapcsolja tények egyszerű – Misch-től „nyilvánvalóan igazsághűnek" mondott – leírását azzal a vallási-szimbolikus értelmezéssel, amelyet Misch „utólagos vulgár-vallási értelmezésnek" (*nachträgliche vulgär-religiöse Deutung*[214]) nevez.

[212] „Auch hierbei kommt ein typisches Motiv zur Geltung, aber nunmehr ein typisch christliches: die durch Paulus und Augustin sanktionierte Überzeugung, daß der rechte Glaube eine göttliche Gnadengabe ist." Misch: *Geschichte der Autobiographie,* 509. Lásd még 518–520.

[213] „Man bemerkt, daß hier (c. 8) Vernunft und Autorität, in unsern Augen gegensätzliche Begriffe, in eins zusammengehen, wie das der zeitgenössischen katholischen Theologie entsprach; denn für diese war das Bestreben charakteristisch, „das Gleichgewicht der beiden treibenden Kräfte der scholastischen Methode, der auctoritas und ratio, zu wahren." Uo., 516.

[214] Uo., 517.

Tovább közelítve már a Hermann-fejezetet közvetlenül követő Abélard-fejezethez, egy újabb majdan felbukkanó motívum a nők ellentmondásos szerepe a történetekben. Annak előképeként, ahogyan néhány oldallal később Héloïse-ban egyesül az elbukást csáberejével előidéző nő alakja és a Krisztus menyasszonyaként (személyes) megváltást hozóé, úgy itt egyfelől az „utólagos vulgár-vallási értelmezés" a zsidó feleséget Éva csáberejével ruházza fel, s így a nő hatását visszafogónak, ha nem az elkárhozást hozónak mutatja, másfelől a két szentéletű apáca, akiknek imájára végül sikerül Júdásnak áttérnie, a pozitív nőfigura megjelenítője. Erre már maga a szöveg is reflektál, amelyhez kapcsolódik Misch kommentárja:

> [Hermann:] Valóban méltó változás! Egy nő által buktam el, nők imái emeltek föl belőle.
> [Misch:] Ezzel a nőiségnek akart igazságot szolgáltatni. Mostani perjeli tisztségében az apácáknak példaképként mutatja fel a két zárdalakó révén történt megmentését; megtanulhatják belőle, hogy a nők imái „minél csendesebbek, annál őszintébbek és annál hatékonyabbak Isten színe előtt".[215]

Ahogyan a házasság felbontásának említésekor Misch megjegyzi, hogy az elhagyott feleség sorsáról persze nem beszél, úgy itt nyugtázza, hogy másfelől azért igazságot szolgáltat a nőknek – bár mások személyében. Hasonló a helyzet Abélard Héloïse-képének elemzésekor: Misch számos alkalommal nehezményezi, hogy Abélard mereven elfordul a szerető szavakra vágyó odaadóan szerelmes nőtől, másrészt kiemeli, ahogyan – Gilson kifejezésével – fölemelni próbálja őt azzal, hogy Krisztus menyasszonyának nevezi önmagával, mint Krisztus szolgájával szemben. Ugyanakkor Misch ezen a ponton a „varázstalanítás" (*Entzauberung*, Max Weber kifejezését én alkalmazom, nem Misch) híveként leplezi le az ebben rejlő „mágiát", és ezzel rejtett összhangot alapoz meg a között, amit Abélard általa megrajzolt, sőt, a katolikus Gilsontól általa visszaperelt, „felvilágosító" filozófiai portréjának nevezhetnénk, illetve saját felvilágosító törekvése között.

> A mágia eleme, amely a hitbeliek közösségében ható kegyelemfolyam szemléletében foglaltatik, ezáltal éles megvilágításba kerül.[216]

215 „In der Tat ein angemessener Wandel! Der ich durch eine Frau gefallen war, den haben Frauen durch ihre Gebete erhoben. Somit wollte er der Weiblichkeit gerecht werden. In seine jetzigen Eigenschaft als Prior stellt er den Nonnen seine Errettung durch die beiden Klausnerinnen als Vorbild hin; sie könnten daraus lernen, daß die Gebete von Frauen, »je stiller, um so aufrichtiger und um so wirksamer vor Gottes Angesicht wären«." Uo., 521.

216 „Das Element von Magie, das in der Anschauung von dem in der Glaubensgemeinschaft wirkenden Gnadenfluß enthalten ist, wird dadurch grell beleuchtet." Uo., 522.

A fejezet záró mondata pedig már kimondatlanul is közvetlen átvezetést jelent a rákövetkező oldalon kezdődő Abélard-fejezetre azáltal, hogy kiemeli, a katolikus egyház pont olyan előzékeny azzal szemben, aki meghajol előtte, mint amilyen elnyomó azzal szemben, aki ellenszegül.

Könyv a könyvben: Az Abélard–Héloïse-fejezet

A Misch által számba vett négy 12. századi önéletíró[217] közül Abélard-ra áttérve azzal kell kezdenünk, hogy semmiképp sem egy olyan bizonytalan identitású szerzővel van dolgunk, mint Júdás/Hermann esetében – épp ellenkezőleg. Abélard-ról az angolszász világ legelfogadottabb filozófiai enciklopédiája a következőképp ír:

> Abélard Peter (1079–1142. április 21.) ['Abailard' vagy 'Abaelard' vagy 'Habalaarz' stb.] a tizenkettedik század legkiválóbb filozófusa és teológusa volt. Egész nemzedékét tanította, de költőként és zeneszerzőként is hírnevet szerzett magának. Arisztotelész teljes újraelsajátítását megelőzően a született latin filozófiai hagyományt legmagasabb csúcsára vitte. Zsenialitása mindenben evidensen megmutatkozott, amit csak csinált. Lehet érvelni amellett, hogy ő volt a középkor legnagyobb logikusa, s épp ennyire híres az első nagy nominalista filozófusként is. Küzdött az észhasználat elismertetéséért a hit kérdéseiben (a „teológia" szót ő használta először a modern értelmében), az pedig, ahogyan a vallási tanokat rendszeresen tárgyalta épp annyira figyelemreméltó a mélyreható filozófiai pillantás, mint a merészség okán.[218]

Így aztán egy ettől a nagy gondolkodótól származó önéletírás mindenképp megérdemelné az önéletírások történészének kitüntetett figyelmét. Ami viszont Georg Misch figyelmét még ezen túl is olyannyira ráirányítja Abélard-ra, hogy a róla szóló fejezet könyv-a-könyvben hosszúságú lesz a maga közel kétszáz

[217] Wiber (Guibert) von Nogent (Gilbertus de Novigento), Girald de Barry, Abélard (Petrus Abelardus), Judas/Hermann.

[218] „Peter Abelard (1079–21 April 1142) ['Abailard' or 'Abaelard' or 'Habalaarz' and so on] was the pre-eminent philosopher and theologian of the twelfth century. The teacher of his generation, he was also famous as a poet and a musician. Prior to the recovery of Aristotle, he brought the native Latin tradition in philosophy to its highest pitch. His genius was evident in all he did. He is, arguably, the greatest logician of the Middle Ages and is equally famous as the first great nominalist philosopher. He championed the use of reason in matters of faith (he was the first to use 'theology' in its modern sense), and his systematic treatment of religious doctrines are as remarkable for their philosophical penetration and subtlety as they are for their audacity." https://plato.stanford.edu/entries/abelard/ (Letöltés: 2020. szeptember 21.)

oldalával, az egyrészt összekapcsolódása párjának, Héloïse-nak az élettörténetével, mely levelezésük fennmaradt darabjaiban bontakozik ki, másrészt a Hermann önéletírásáéval összevethető szinte regényes történeti-filológiai háttér. A könyv-a-könyvben leírás nem is csupán a terjedelem miatt tűnik helytállónak, de a szöveg szerkezete is könyvszerű: a húszoldalas bevezetőt követi az *Első fejezet*, amely maga a tulajdonképpeni szöveg is lehetne, hisz átfogó címe *Abélard önéletírása*. E fejezet nyolcvan oldalt ölel fel, és gazdagon, többszintűen tagolódik, követve a *Szerencsétlenségeim története (Historia calamitatum mearum)* tagolását: I. *A filozófus ifjúkorának története;* II. *A szerelmi tragédia és későbbi értelmezése* (maga is további négy alrészre tagozódik); III. *A filozófus szellemi energiája a rohamok s a letörtség idején* (három alrész). Hasonlót látunk a kilencven oldalt felölelő *Második fejezet*ben is, amely *A kölcsönös levélbeli eszmecsere és a példaszerű irodalmi mű* átfogó címet viseli: I. *A bizalmas levélváltás* (négy alrész), *A lecsengés* (négy alrész). Az egész kötet tartalomjegyzékének végén (sic!) találunk még egy *Nachtrag*ot is, amely egy latin négysorost idéz az Abélard–Héloïse páros szerzősége, illetve maga a levélváltás valódisága mellett. Nyilván a kései ötlet és a kiadás sietős tempója miatt nem lehetett már a tényleges szöveg végére illeszteni.

A nagy fejezet jelentős része érdekes módon mélyen filológiai jellegű. Misch elolvasta és feldolgozta a számára hozzáférhető szaktanulmányokat annak érdekében, hogy maga is megalapozottan foglalhasson állást a szövegek státuszának teljesen máig sem tisztába tett – s talán nem is tehető – problematikája kapcsán. Ez a megjelenés táján erőssége volt, ma viszont, egy-két filológusi generációval később már inkább hátrány, hisz azóta számos új kiadás született, új szempontok, új dokumentumok merültek fel és nyerték el státuszukat a vitában. Így ezek a mélyfilológiai számvetések számunkra kevésbé lesznek fontosak, a most említett körülmény mellett már csak azért is, mert a mi feladatunk semmiképp sem az Abélard-problematika tisztázása, hanem a történeti munka filozófiai oldalának értékelése. Talán Misch átfogó projektje szempontjából is szerencsésebb lett volna, ha erre az oldalra koncentrál minden szerző esetében.

A történeti-filológiai háttér

Amit Abélard önéletírásaként tartunk számon, a *Szerencsétlenségeim története*,[219] levélformában íródott, és egy hét darabból álló levélfüzér kiváltója lett Abélard és Héloïse között, noha az első levél címzettje nem is ő, hanem egy megnevezetlenül

[219] Petrus Abaelardus: *Szerencsétlenségeim története*, ford. Turgonyi Zoltán, Budapest, Helikon, 1985; a levél ma használatos kiadásai: J. T. Muckle (ed.): Abaelard's letter of consolation to a friend (Historia Calamitatum), *Mediaeval Studies*, XII. évf., 1950, 163–213; J. Monfrin (ed):

hagyott barát. Héloïse első levele szerint csupán közvetve került el egyáltalán őhozzá – miközben jelentős részben róla is szól.[220] Misch számára láthatóan legalább annyira fontos, hogy tisztázza Héloïse szerepét s az egész szerelmi szál helyes értelmezését, mint hogy feltárja Abélard önéletrajzából kibontható jellemét. Ahogyan Hermann történetének elemzésekor feltételezhető, bár semmiképp sem bizonyítható Misch érintettsége a megtérés okán, úgy itt elég egyértelműnek tűnik, hogy a saját új – a felvilágosodást-varázstalanodást kiemelten képviselő evangélikus – vallási világlátásának hangsúlyozási szándéka élezi ki az egész fejezeten végigvonuló vitát a neves középkorkutató Étienne Gilson nézeteivel, amelyeket egyértelműen katolikusként azonosít. Héloïse „természetes nőiségének" és szerepének kiemelése Abélard-ral és Gilsonnal szemben pedig akár a bizonyára Héloïse-hoz hasonlóan tudós nő, Clara Dilthey oldalán szerzett saját élettapasztalataiban is gyökerezhet.

Mindez persze a fő dolgot, a szöveg elemzését illetően első pillantásra mellékszálnak tűnik. Egy életfilozófus esetében azonban, aki ráadásul a személyiség kimunkálódásának eszméje – és eszménye – köré építi fel az elemzett művet, minden bizonnyal megengedhető, sőt talán el is várható a személyiségre vonatkozó utalások ilyen, voltaképp csekély mértékű bevonása a gondolatmenetbe.

Az alaptörténetet többé-kevésbé ismertnek tételezhetjük fel, úgyhogy csak a sarokpontokat foglaljuk össze. Abélard lovagként vonul csatákba a dialektika – a mai értelemben vett logika és ismeretelmélet – mezején, és mivel nem ritkán még tanára felett is diadalmaskodik – maga is külön említi Champeaux-i Vilmost –, mind követőinek, mind komoly ellenfeleinek tábora gyorsan növekszik. Ám a

Abelard: Historia calamitatum. Texte critique avec une introduction (Bibliotheque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1959, (2. kiad. 1962). Az egész levelezés (benne első levélként a *Szerencsétlenségeim történeté*vel, valamint az Héloïse-zal folytatott levelezés fennmaradt darabjai (1, 3., 5., 7.: Abélard, 2., 4., 6.: Héloïse) legújabb kritikai kiadása G. Luscombe: *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* (Oxford Medieval Texts), Oxford, Clarendon Press, 2013. Abélard a *Szerencsétlenségeim történeté*ben utal az „összeköltözésüket" megelőzően folytatott levelezésükre, amely *mint* ez a levelezés biztosan nem maradt fenn. Fennmaradt azonban egy szerelmeslevél-gyűjtemény a 12. századból, amellyel kapcsolatban vita zajlik, hogy esetleg mégiscsak az volna a szóban forgó levelezés. Lásd erről Constant J. Mews: *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century,* second Edition, London – New York, Palgrave Macmillan, 2008.

[220] A *Szerencsétlenségeim története* valószínűleg 1132–1133-ban íródott, a levelezés többi darabja pedig 1132–1137 között keletkezhetett vagy alakulhatott ki és szerkesztődhetett egybe a mai formájában. Vö. C. Mews: On Dating the Works of Peter Abelard, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age,* LII. évf., 1985, 73–134. A történetre és a szövegek filológiai hátterére vonatkozó mai elgondolásokat tömören mutatja be Borbély Gábor: *Quanto rariora, tanto gratiora.* Héloïse, Abaelardus és az isteni igazságtalanság, in Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére,* Budapest, L'Harmattan, 2019, 51–61.

dialektikában elért sikereit konvertálni igyekszik a teológiában is, ahol szintén tanára, Laoni Anzelm válik fő ellenfelévé. Dialektikai bajvívásainak híre végül aztán eljut Clairvaux-i Bernáthoz is, aki történetesen Champeaux-i Vilmos barátja, s egészen Abélard élete végéig nyomában van, és ahol csak lehet, elítélteti nézeteit.

A követők oldalán ugyanakkor megjelenik Héloïse, a korban egészen kivételesen művelt fiatal nő, akit Fulbertus nevű nagybátyja magántanárként Abélard gondjaira bíz, akit mindjárt el is szállásol a saját házában. Hosszan tartó szerelmi kapcsolat válik a tanításból, amelyet Fulbertus akkor fedez fel, mikor Héloïse már várandós. A bosszútól tartva Héloïse – apácaruhában – Abélard rokonaihoz menekül, ott hozza világra gyermekét, majd titkon házasságot kötnek Fulbertus megbékítésére. Miután azonban Héloïse-t Abélard időlegesen neveltetésének zárdájába küldi, Fulbertus társaival rajtaüt Abélard-on és kasztrálja őt.

Ez az esemény nemcsak Abélard testi, hanem lelki életében is fordulatot hoz: egyrészt visszatér teológiai kutatásaihoz, másrészt életét az isteni igazságosság és kegyelem megnyilvánulásának tekinti, a kasztrálást pedig gőgjének méltó büntetéseként értelmezi. Héloïse-t rábírja, hogy ezúttal érvényesen öltse fel az apácák ruháját, majd ő maga is szerzetes, sőt apát lesz. Héloïse-ból is apátnő válik, és a kasztrálás után tizenöt évvel már a korábban Abélard által épített kolostoriskola épületeiben vezeti a zárdáját. Ekkor írja meg Abélard a *Szerencsétlenségeim történetét*, amely Héloïse első levele szerint mintegy véletlenül jut el hozzá. Késztetve érzi magát, hogy helyesbítse az Abélard vigasztalólevelében elmondottakat, feltárva azt is, hogy nem belső vallási meggyőződésből, hanem csakis Abélard utasítására lett apáca, sőt továbbra is bálványozva szereti őt.[221] Abélard levelei ettől

[221] Érdekes, évszázadokon átívelő jelenség a bálványimádó szerelem, amelyről Simone de Beauvoir nyomán Joó Mária a következőképp ír: „a szerelem elsősorban nők számára jelenthet teljes testi-lelki odaadást, korlátlan önfeladást, a szerelem a nőnek hit, vallás, amíg a férfi, ha így szeretne, megszűnne férfi lenni, rabszolgává válna. A szerző [...] hangsúlyozza, hogy ezt az odaadást a nő önként, szabadon vállalja. Előfordulhat, hogy egy férfi is ilyen feltétlen odaadást él meg, de ez csak ideiglenes nála, és lelke legmélyén szuverén szubjektum marad ekkor is. Míg a nő, aki értéktelenebbnek és lényegtelennek tudja magát, a férfiban egy felsőbbrendű lényt imád, akivel összeolvadva úgy éli meg szerelmét, mint önmaga meghaladását, immanenciájából való kilépést. A lényeges ennek az alárendelt női léthelyzetnek a teljes, radikális felvállalása, ami ezáltal számára szabadsága megvalósításának tűnik. Persze valójában részéről ez mégis rosszhiszeműség, választása nem autentikus [...]. A szenvedélyes odaadás a nő részéről követeléssé válik, állandó elfogadást, a férfi jelenlétét igényli, várja, nélküle üres az élete, merő unalom. Elvárása a férfi zsarnokává teszi: részéről is teljes odaadást igényel, ami ha mindkét fél részéről megvalósulna, teljes megsemmisülést hozó halálos szerelem lenne, ahogy Trisztán és Izolda szerelme példázza. A bálványimádó szerelmes nő drámája felemelő, tragikus és kibírhatatlanul terhes a férfi számára. [...] Beauvoir úgy látja, hogy a nők élethelyzete gyakran az emberi lét kétértelműségének autentikusabb megtapasztalását teszi lehetővé, mint a férfié." E konklúzióval mind Misch, mind Borbély Gábor említett tanulmánya – ugyan más-más szempontból, de – messzemenően egyetért. Joó Mária: L'amoureuse – A második nem és a szerelem, in Olay–Schmal: *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban*, 305–311.

a vallomástól csak keményebb hangvételt kapnak, visszamenőleg érvényteleníti szerelmét, pusztán csak testi vágyainak tulajdonítja mindazt, ami közöttük korábban történt. Egyedül Krisztus szerette Héloïse-t, ezért kell neki is őhozzá fordulnia az Abélard iránt érzett szerelemmel, Krisztus menyasszonyává válva.

Az utolsó levelek pedig már az apácaközösség vezetésének gyakorlati kérdéseiről szólnak, Abélard tanácsokat ad, mint ahogy liturgikus énekek szövegét és zenéjét is megalkotja számukra és személyesen is felkeresi őket.

Eközben teológiai munkáit Bernát elítélteti a soissoni zsinaton – amelyen jelen volt a Júdás/Hermann történetben a premontrei rend megalapítása révén komoly szerepet játszó Xanteni Norbert is. Abélard erre Rómába indul a pápához apológiájával, de csak Cluny-ig jut el, már betegen. Petrus Venerabilis jóvoltából ott töltheti el utolsó hónapjait, a beszámolók szerint példás szerzetesi jámborságban.

Abélard történetének feldolgozása jól példázza, hogy az „önéletírás" nem egyszerűen valami készen kapott szövegkorpusz Misch számára, hanem jelentős mértékben maga definiálja az ennek körébe vonandó szövegeket. Goethe után már hiába írnak *formálisan* önéletírásokat, ezek már nem tanúskodnak számára nagyformátumú személyiségekről, mint ahogyan más korokban viszont erről vallanak a formálisan nem feltétlenül önéletírás karakterű szövegek is. Misch nem csupán a *Szerencsétlenségeim történeté*t elemzi, hanem bevonja az Héloïse-zal folytatott levelezést is. Tehát ebből a szempontból valamiképp párhuzamos önéletírásként vizsgálja az egész korpuszt.

Filológiailag gondosan jár el, áttanulmányozza a számára rendelkezésre álló szaktanulmányokat, melyek komoly kételyeket fogalmaznak meg a levelek szerzőségével, akár hitelességével kapcsolatban. Ő maga végül alapvetően a hitelesség mellett foglal állást, de nem abban az értelemben, mintha a levélváltás valóban úgy, abban az időrendben zajlott volna, amelyről a mai szövegek tanúskodnak. Sokkal inkább egy különböző időpontokban írt levelekből végső szerkesztés folyamán összeállított korpusznak tekinti a levélfüzért, némiképp azzal rokon módon, ahogyan Schmitt teszi érvénytelenné a mai értelemben vett szigorúan egyszemélyes szerzőséggel kapcsolatos elvárásainkat a 12. századi kontextusban. Valószínűsíti, hogy bár nem Abélard írta az Héloïse neve alatt fennmaradt leveleket, de ő volt az egész korpusz végső szerkesztője, aki nem feltétlenül azt tekintette feladatának, hogy bemutassa, *wie es eigentlich gewesen.* Sokkal inkább antik

irodalmi mintákon[222] alapuló, a lelki vezetés céljait szolgáló olvasmányt igyekezett összeállítani saját – és Héloïse – élettörténetének az ágostoni „bűnös élet–megtérés–megbánás–megigazulás"-séma alapján végigvitt megszerkesztésével.

Misch ebből a szerzőség kérdését firtató filológiai áttekintéséből növeszti ki átfogó vitáját a skolasztika akkori egyik legnevesebb filozófia- és teológiatörténészével, Étienne Gilsonnal.

Katolikus és protestáns megközelítésmódok éles ellentéte: Misch elmélyült vitája Gilsonnal

Étienne Gilson hangsúlyosan *Héloïse et Abélard* címen jelentette meg könyvét, amely a *Collège de France*-ban 1937-ben tartott előadásaiból nőtt ki.[223] Gilson az előszavában rögzíti, hogy nem tartja lehetségesnek, hogy valaki valaha is kimondja a végső szót erről a levelezésről vagy a történetről, hisz annyi minden függ a pontos szövegtől és az értelmezéshez feltétlenül szükséges igen szerteágazó háttértudástól. Ennek minden elemével ő maga sem rendelkezik, írja, úgyhogy lehetetlen végső konklúzióra jutni.

Kérdés persze, hogy valóban ezek-e a legfőbb akadályok, nem inkább azt kell-e gondolnunk, hogy az emberi (lelki) életekkel, emberi sorsokkal foglalkozó humaniórák eleve eltérő, a véglegességről lemondani kényszerülő konklúziókat vonhatnak csak le a különböző korszakokban lehetségessé és valóságossá váló eltérő nézőpontok függvényében, amelyek meghatározzák kérdésfeltevéseiket, válaszaikat. Erre éppenséggel jó példa Misch és Gilson egyoldalú eszmecseréje, amelyhez a végén mintegy függelékként hozzávesszük majd Borbély Gábor említett tanulmányának egy teljesen más korra jellemző nézőpontját és konklúzióját is.

Misch gondolatmenetének egy jellegzetes pontján fordul Gilsonhoz, retorikusan ellenpontozva előzetes várakozását és a rákövetkező csalódottságát. Mert áthidalhatatlanul nehéznek találja a lelki valóság objektív megragadását, s ezen a ponton érzi úgy, mint írja, hogy Gilson segítséget nyújthat, amennyiben ő is a szellemtörténeti összefüggéseket vizsgálja a regényes fantázia által beszőtt történet mögött, éppen úgy, mint ő maga.

[222] Szent Ágoston *Vallomásai* mellett főképp Szent Jeromos római hölgyekhez írott buzdító leveleit tekinti Misch ilyen mintáknak.

[223] Étienne Gilson: *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1938, majd számos új kiadásban. A szerző a harmadik, átnézett kiadást használja 1964-ből. Misch a német fordítást idézte, megtartva az eredeti kiadás fejezetszámozását, amely a németben elcsúszott.

> […] a teológiai és filozófiai gondolatkincsre összpontosít, amellyel mind Héloïse, mind Abélard dolgozik, avagy, Gilson szavaival, arra, ami „a tények mögött áll", tudniillik „a két szerelmes doktrinális meggyőződéseire", melyek „nem csupán ideológiai háttérként" szolgáltak a híres szerelmi történethez, hanem „a pusztán emberi szenvedélyekkel együtt, melyek itt zabolátlanokká válnak, éppenséggel e történet gerincét alkotják". Még élesebben kifejezve: „azok szemében, akik a drámai eseményekbe meghatározó szereplőkként be voltak vonódva, alapvetően belőlük fakadt ezeknek az eseményeknek az értelme".[224]

Így ábrázolja Misch a várakozását, amelyhez hozzáteszi még, hogy Héloïse kiemelése révén a dráma hőseinek nézőpontját ígéri megragadni Gilson. Ebből fakadónak mutatja rögtön a rákövetkező bekezdésben a csalódottságát, amelyet mindjárt össze is kapcsol kettejük vallási-világnézeti hátterének különbségével.[225]

> Ezen a ponton e tényállás olyan ábrázolását kapjuk, amely annál mélyebb benyomást tesz ránk, mivel a kifinomult értelmező, aki *maga is szilárdan benne áll a katolikus filozófia és teológia középkorban kialakult nagy hagyományában*, ebből kiindulva képes méltányolni *a kívülálló számára* nehezen megfogható, látszólag hűvösen elutasító, tanítón-papos tartást, amelyet Abélard magára ölt azzal a nővel szemben, aki csupán csak egy szerelmes szóra vágyott. Gilson úgy találja, hogy ez a tartás valódi, bensőleg megváltoztató megtérés gyümölcse volt, amelyhez Abélard a katasztrófa nyomában küzdötte keresztül magát. Döntő tanúságképpen azt a felhívást emeli ki a lelki életre való összpontosításra, amelyet Abélard „Krisztus menyasszonyának" egy imádság formájában adott, amelyet napról napra őérte (Abélard-ért) és önmagáért (Héloïse-ért) kellett elmondania. Ez az az ünnepélyes szöveg, amellyel a levélbeli beszélgetés végződik, vagy inkább félbeszakad.[226]

[224] „[Er] konzentriert sich auf das theologische und philosophische Gedankengut, mit dem Héloïse sowohl wie Abälard arbeitet oder, mit Gilsons Worten, auf das »was hinter den Tatsachen steht«, nämlich »die doktrinären Überzeugungen der beiden Liebenden«, die »nicht bloß als ideologischer Hintergrund« der berühmten Liebesgeschichte zu fassen sind, sondern »mit den bloß menschlichen Leidenschaften zusammen, die hier entfesselt werden, geradezu das Gerüst dieser Geschichte bilden« Noch schärfer ausgedrückt: »sie gaben den dramatischen Ereignissen in den Augen derer, die in sie verwickelt waren, erst ihren Sinn«." Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, Zweiter Teil: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Erste Hälfte, Frankfurt a/M: Schulte-Bulmke, 1959, 536–537.

[225] Ami természetesen kiválóan példázza az imént mondottakat, hogy ugyanazon korszakban is érvényre jutnak egymással összebékíthetetlen értelmezői alapállások, amint azt a 20. századi hermeneutikai gondolkodásban számos szerző egyértelművé tette.

[226] „Und nun bekommen wir hier eine Schilderung dieses Sachverhaltes, die um so eindrucksvoller ist, weil der feinsinnige Interpret, der selber fest innerhalb der großen, im Mittelalter ausgebildeten Tradition der katholischen Philosophie und Theologie darinnensteht, von ihr aus die für den Außenstehenden schwer begreifliche, scheinbar kühl abweisende, lehrhaft

Az általunk kiemelt két szövegrész mutatja, hogy Misch Gilson álláspontját összekapcsolja a katolikus vallási hagyomány Abélard és Gilson számára közös áramával, míg a saját, nagyon ellentétes álláspontját „az [e hagyományon] kívülálló" nézőpontjával azonosítja. Az ő számára is nyilvánvaló kellett legyen, persze, hogy ez a katolikus áram nemcsak Abélard-t és Gilsont kötötte össze, hanem beletartozott az Abélard-t vélt eretneksége okán üldöző és elítéltető Clairvaux-i Bernát (akit szentsége mellett nehézsúlyú politikusként is említ Misch), az őt ennek ellenére befogadó Petrus Venerabilis, s végső soron Abélard maga is, akiről megtudjuk, hogy „tekintélye kiterjedt az egész katolikus világra, nem utolsósorban még a római kúriára is."[227]

Itt érdemes felidézni, milyen írói vénával vezeti át a Petrus Venerabilis emberségét a politikus Szent Bernáttal szembeállító szövegrészt ismét a katolikus, illetve „a kívülálló" értelmezői attitűdjének különbségébe.

> A több mint hatvanéves Abélard csak Cluny nemes szívű apátjának, Petrus Venerabilisnak köszönheti, hogy mindennek ellenére elviselhető menedéket nyújtott apátságában, ahol utolsó napjait háborítatlanul tölthette, feloldva az átoktól, megbékélve üldözőivel, bűnbánón, a jámbor szerzetesek között is a legjámborabban viselkedőként – nem megalázott, lesújtott, ám mégsem megtört emberként, *amilyennek számunkra tűnne*, hanem *a hagyományos katolikus nézetnek megfelelően* sokkal inkább az alázat példaképeként; [e nézet szerint] ugyanis ettől kezdve már nem a rezignáció tartotta még életben, hanem valami egészen pozitív, a legfőbbre képessé tevő erő, amire csak emberek képesek lehetnek: maga a Megváltó által előképszerűen megélt önátadás Isten kifürkészhetetlen akaratának.[228]

pastorale Haltung zu würdigen weiß, die Abalard gegenüber der nach einem Wort der Liebe Verlangenden einnahm. Gilson findet, daß diese Haltung die Frucht einer wahrhaften, innerlich umwandelnden Bekehrung war, zu der sich Abälard im Verfolg der Katastrophe durchgerungen habe. Er hebt als entscheidendes Zeugnis dafür eine Anweisung zur Konzentration auf das geistliche Leben hervor, die Abälard der „Braut Christi" in Form eines Täglich von ihr für ihn und für sie selbst zu verrichtenden Gebetes gab, eines feierlichen Textes, mit dem die Aussprache endet oder vielmehr abbricht." Uo., 537., saját kiemelésem – B. G.

[227] Uo., 538.

[228] „Der mehr als Sechzigjährige hatte es nur der Hochherzigkeit des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny zu danken, daß ihm trotzdem eine erträgliche Zuflucht in dessen Abtei gewährt wurde, wo er seine letzten Tage unbehelligt verbringen konnte, von Bann gelöst, mit seinem Verfolger ausgesöhnt, reumütig, in seinem Gebaren der frömmste unter den frommen Mönchen – ein gedemütigter, niedergeschlagener, wo nicht gebrochener Mann, wie es uns scheinen möchte, aber nach der traditionellen katholischen Ansicht vielmehr ein Vorbild der Demut; denn danach war es nicht Resignation, was ihn noch am Leben hielt, sondern etwas ganz Positives, die Kraft zum Höchsten, wozu Menschen fähig sind: die vom Heiland selber vorgelebte Ergebung in Gottes unergründlichen Willen." Uo., 539.

Misch úgy véli, hogy miután Abélard végnapjait ebben a *theologia crucis*szal rokonítható modorban értelmezi Gilson, ebből már egyértelműen következik az a kommentár, amelyet a levelezés fennmaradt részét lezáró lelki vezetői utasításhoz fűz:

> A bűnbánó, aki egy napon megkötötte a maga békéjét és teljes önfeladásban halt meg, ezekben a sorokban már teljesen ebben az irányban halad. Abélard képes volt eljutni e csúcsra. Attól tarthatunk, hogy hiábavalóan igyekezett oda fölemelni Héloïse-t. Azt mondhatnánk, hogy az oly emelkedett beszédmód megnyerte magának Héloïse-t, a keresztényi szeretet magasztos eszménye elcsábította őt, s így végül mégiscsak elfogadta, hogy Istenért szeresse Abélard-t ahelyett, hogy Abélard-ért szeresse Istent, vagy – mint ahogy az történt –, hogy Abélard-t Isten ellenében szeresse. Ha valaha is megadta beleegyezését [a történet Abélard általi értelmezéséhez], az csak a szívében történhetett, nem pedig a levelekben; vagyis nem tartozik a történethez. A mi számunkra e két nagy lélek kemény viadala abban végződik be, hogy Abélard keresztényi módon aláveti magát a Gondviselésnek, örömét lelve az áldozatban, miközben Héloïse Seneca és Lucanus sztoikus mintáját követve elfogadja a sorsot.[229]

Gilson számára Héloïse annak ellenére, hogy a könyv címében az ő nevére helyezte a hangsúlyt, valamiképp alapvetően mégiscsak megmarad annak a tipikusan francia szerelmes nőnek, akinek alakját Joó Mária Beauvoir-elemzése nyomán idéztük fel korábban. Könnyen lehet, hogy még Beauvoir számára is indíttatást jelentettek ezek a sorok:

„Im Blick auf dieses Ende seiner Tage kommentiert Gilson die seelsorgerische Anweisung, mit der Abälard die schmerzliche Aussprache mit der Aufbegehrenden abschloß:" Uo., saját kiemelésem – B. G.

229 „Le pénitent qui devait un jour faire sa paix avec saint Bernard et mourir dans un renoncement total est déjà tout entier dans ces lignes. Abélard a su gravir ce sommet. On peut craindre qu'il soit vainement efforcé d'y élever Héloïse. On voudrait pouvoir dire que gagnée par tant d'éloquence et séduite par ce haut idéal de charité chrétienne, Héloïse finit par accepter d'aimer Abélard pour Dieu au lieu d'aimer Dieu pour Abélard, ou même, comme il lui arrivait, d'aimer Abélard contre Dieu. Si jamais son consentement fut donné, il ne le fut que dans son cœur, non dans ses lettres; il n'appartient donc pas à l'histoire. Pour nous, l'âpre débat qui mit aux prises ces deux grandes âmes s'achève sur la soumission chrétienne d'Abélard à la Providence dans la joie du sacrifice, et sur l'acceptation stoïcienne d'Héloïse selon les modèles classiques qu'en avaient laissés Sénèque et Lucain." Gilson: *Héloïse et Abélard*, 107–108. Mischnél a német fordítás szerepel az 539. oldalon. Jegyezzük azért meg, hogy Gilson – franciás – stílusművészete épp oly kiemelkedő, mint Misch németje. Miután Abélard a szó testi értelmében egyszer elcsábította, itt most ugyanazt a *séduire* igét használja a keresztényi szeretet magasztos eszményének összefüggésében, rávetítve mintegy az Abélard-t bensőleg átalakító, vagyis az elbeszélésében megmutatkozó új identitást létrehozó megtérést Héloïse-nak az addig velük történtek nyomán kiformálódott és általa elbeszélt identitásra, amelyre Abélard identitás-narratíva ajánlatának semmilyen hatása sem mutatkozik. Ez kettejük nagy viadala, s a levelezés tétje.

> Ami teljes világossággal áthatol mindenen Héloïse-nál, az a nagy szerelmes nő, amelynek, nyugodtan mondhatjuk, tiszta lényegét testesíti meg, olyannyira, hogy nem is csupán csak lényének alkotója, hanem egyáltalán semmi más nem alkotja lényét. Tegyük hozzá azonban, hogy a francia stílusú nagy szerelmes nő, evvel a különös kielégíthetetlen kívánsággal a racionális, vagy szofisztikus igazolásra, amely megőrződik Chrétien de Troyes-nál, Corneille-nél, sőt – egek ura! – még Rousseau-nál is.[230]

Misch ugyan nem idézi ezt a passzust, de bizonyára a szeme előtt lebegett, amikor a maga részéről végső kifejezését adja mély egyet nem értésének. Itt már nem is csupán a vallási háttér különbsége merül fel a horizonton. Inkább úgy tűnik fel, hogy Misch egyrészt meg van győződve arról, hogy Gilson a reflektálatlanul benne munkáló vallási előfeltevések miatt képtelen elérni az objektivitást; másrészt úgy fogja fel saját szerepét, hogy e gilsoni értelmezés helyébe ő maga nem másfajta előfeltevések alapján jár el, hanem előfeltevésektől mentes értelmezést ad. Ebben az értelemben váltja fel ezt a – talán nem is különösebben mély, de feminista beállítottságú olvasók számára bizonyára elfogadhatatlan – paradoxont, amelynek megtestesüléseként mutatja be Gilson Héloïse-t mint a férfiban bálványt imádó, *ám ugyanakkor* racionális igazolásra törő nagy francia szerelmes nőt egy talán elmélyültebbel, amelyet végső elemzésben azért meghaladni ígér.

> Nem tudunk egyetérteni azzal az erkölcsi-vallási ítélettel, amely alapul szolgál ennek a jól megfontolt ábrázolásnak. Sőt még inkább arra ösztönöz bennünket ez az élesen poentírozott ítélet, hogy erőfeszítéseket tegyünk a tényállás objektív, a vallásilag meghatározott előzetes véleménytől független méltatásáért. Különleges motivációt jelent erre az a paradox eredmény, amely szerint Abélard, a filozófikus koponya, akit a racionalisták táborába szeretünk besorolni, végül tekintélyes „nagy keresztény" lesz, míg Héloïse, a mélyen érző nő, a női szerelmi költők „patrónusa", a morális idealizmus sztoikus változatának megtestesítője lesz. Olyan ez, mintha felcserélődtek volna a férfi és a női szerepek.[231]

[230] „Ce qui s'impose avec évidence, chez Héloïse, c'est la grande amoureuse, dont on peut dire qu'elle incarne l'essence pure, au point d'être cela et rien d'autre que cela. Ajoutons pourtant, si l'on veut, la grande amoureuse de style français, avec cette étrange avidité de justification rationnelle, ou sophistique, qu'elle conservera chez Chrétien de Troyes, chez Corneille et même, hélas ! chez Rousseau." Gilson: *Héloïse et Abélard*, 109.

[231] „Wir vermögen dem sittlich-religiösen Urteil, das dieser wohlabgewogenen Darlegung zugrunde liegt, nicht zuzustimmen. Wir finden uns vielmehr dieses scharf pointierte Urteil dazu gedrängt, uns um eine objektive, von der religiös bestimmten Vormeinung unabhängige Würdigung der Sachlage zu bemühen. Einen besonderen Anreiz dazu gibt das paradoxe Resultat, wonach Abélard, der philosophische Kopf, den man unter die Rationalisten einzureihen liebt, das Ansehen eines »großen Christen« gewinnt, während Héloïse, die gemütstiefe Frau, die »Patronin« der weiblichen Liebesdichter, den moralischen Idealismus stoischer Prägung verkörpert. Es ist als ob die Rollen von Mann und Frau vertauscht wären." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 539.

Nem kell persze különösen mélyenszántó vizsgálódást folytatni, hogy belássuk, a gilsonival szemben a Misch-féle paradoxonban a férfioldal mélysége hagy meglehetős kívánni valót, sőt a merev szerepkiosztási elgondolásával még ő is kihívja maga ellen a feminista oldal ellenállását. Hisz egyrészt aligha tartható a racionalista filozófus és a nagy keresztény közötti merev választóvonal elgondolása (elég csak Szent Ágostonra utalni, akit Misch maga is fölidéz, a többi – részben mártírsorsú – egyházatyát nem is említve), s másrészt legalább ennyire nehezen értelmezhető és fogadható el a „nagy keresztény" (itt nyilván a pietisztikus bensőség kultuszában élőkre gondolhat Misch) mintegy „természetes" összekapcsolása a nőiséggel.

Ennek ellenére érdekes kérdés, hogyan véli feloldhatónak Misch ezt az általa felmutatott paradoxont.

A feloldás alapeleme az a javaslat, amelyet Misch a levelek olyan helyeinek szemrevételezése nyomán tesz, amelyek biztosan nem születhettek abban az időben, amelyet születésük idejeként jelöl ki egymásba láncolódásuk. Hogy ilyen helyek vannak, az már a 19. század közepétől fogva okot adott a kétkedésre a levelek eredetiségét illetően. Misch azonban sem odáig nem megy el, hogy teljes mértékben megkérdőjelezze a levelek eredetiségét, sem Gilsonnal nem ért egyet annyiban, hogy az egész kérdést félre kellene tenni, és minden további nélkül el kellene fogadni a korpusz eredetiségét. Amit ő komolyan megfontol, az a szerkesztő személyének kérdése. Hogy volt valaki, aki a valóságos levelek bizonyos újraírása, szerkesztése révén létrehozta a ma ismert szöveget, kétségtelennek tűnik számára és az értelmezők jelentős része számára is. Erre a kérdésre teoretikusan három válaszlehetőség adódik: Abélard, Héloïse, vagy egy harmadik személy, bizonyára Héloïse halála után, a nála lévő levelek alapján. Misch az első lehetőség mellett teszi le voksát: „[...] előfeltételezzük, hogy Abélard-t, aki megkérdőjelezhetetlenül szerzője a mű első és utolsó részének, az egész szerkesztőjének is kell tekintenünk."[232]

Ez voltaképp kimondatlanul is sugall egyfajta választ a vélt vagy valós, gilsoni és misch-i paradoxonra is. Hisz az érzelmi történet racionális igazolása egyfelől, illetve a sztoikus attitűd másfelől ebben az esetben Abélard keze nyoma is lehet – feltéve persze, hogy a „paradoxonok" válaszra érdemesek egyáltalán.

Mindettől függetlenül, az abélard-i szerkesztés hipotézise érthetővé tenné a levelezés korábban említett sajátosságát is, hogy Szent Jeromos levelezésére mint érzékelhető mintára épül. Ugyancsak jó érv, de inkább Abélard számára lehetett az a szerkesztés, illetve mindenekelőtt az első levél megírása mellett, hogy számolt a világi életbe való visszatérésével a számára – ahogy erről a levelekben is

[232] „Dabei setzen wir voraus, daß Abélard, der fraglos der Verfasser der ersten und des letzten Teil des Werkes ist, auch als Herausgeber des Ganzen anzusehen ist." Uo., 543.

ír – folyamatos életveszélyt jelentő apátság helyett vagy mellett. Misch felidézi Johannes Sarasberiensis *Metalogicon*ját, amelyből kitűnik, hogy Abélard egy évvel az első levél megírását követően ismét Párizsban tanított.[233]

A *Szerencsétlenségeim történeté*nek e jellegzetessége, hogy ugyanis mégsem csak, sőt, esetleg nem is elsősorban baráti vigasztalás a fő intenciója – mint azt a bevezető sugallja –, hanem Abélard Párizsba és a tanításhoz való visszatérésének előkészítése, arra is lehetőséget ad Misch számára, hogy levonjon egy fontos következtetést az önéletírás mint irodalmi műfaj szempontjából. Az önéletírásnak általában is fontos jegye, hogy nem egyszerűen vagy nem is elsősorban a szerző önmagának szóló vallomása (még ha netán ez is a címe), hanem arra a nyilvános világra vonatkozik, amelyre hatni is kíván, s amely megjelenik magában a műben is. Ezt különösen az önéletírás műfajának francia képviselőinél figyeli meg, De Retz bíborosnál vagy Rousseau-nál, olyannyira, hogy jogosnak találja a Gaston Parisra visszavezetett *Gesellschaftsliteratur*, „társasági irodalom" kifejezés használatát rá – bizonyos ellentétben a német önéletírásokkal.[234] Mindenesetre valóban feltűnő a jó hírnév visszaállítására irányuló törekvés a szövegben. Ezt nagyon is indokolhatja az a tény, hogy míg a kasztráció egyházi megítélése nem nélkülözte a pozitív felhangokat, s a középkori társadalomban komoly megbecsülésnek örvendtek kasztrált személyek (a kontratenor énekesektől függetlenül is[235]), addig a világi társadalomban – ahová az egyház világi képviselői nagyon is beletartoztak (a szeretőket a kolostorban kitartó szerzetesekről már nem is beszélve) – összességében azért inkább a megvetés, a gúny dominált. Ezt Abélard esetében nagyon jól mutatja egykori tanárának, Roscelinnek az alapvetően a Szentháromságról szóló, Abélard-t megszólító levélként megfogalmazott írása, amelyben erős célzásokat, szóvicceket enged meg magának a kasztráció mint „férfiatlanítás" kapcsán.[236] Így aztán egyáltalán nem tűnik jogosulatlannak úgy értelmezni a *Szerencsétlenségeim történetét* és a megszerkesztett levelezést, hogy előre menekülvén Abélard maga állította pellengérre saját korábbi életét; arról már nem is beszélve, hogy ez tökéletesen bele is

[233] Uo., 548.

[234] Lásd uo., 552.

[235] Akikről izgalmas regény formájában lásd Pintér Tibor: *A harmónia tébolya*, Budapest, Prae, 2019.

[236] Példának okáért álljon itt egy megfogalmazás: „Sublata igitur parte quae hominem facit, non Petrus sed imperfectus Petrus appellandus es" („Miután elválasztották tőled azt a részt, amely a férfit teszi, nem Péternek, hanem tökéletlen Péternek kell neveznünk" – az *imperfectus* persze a nyelvtanban, az igeidők összefüggésében inkább „befejezetlen", de az itt alkalmazott fordítás még egy réteget hozzátesz az eredeti latin szóvicchez). Misch idézi Roscelint, Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 553.

illett az ágostoni vallomásszerű keresztény önéletírási hagyományba. Misch tehát teljes joggal vonja le következtetésként, hogy ebből jól látszik, mennyire alkalmas erre az összetett szerepre az önéletírás műfaja a 12. században.[237]

Szintén az önéletírás megírásának, illetve szerkesztésének körülményeit firtató vizsgálódásban bukkan fel ismét az a szál, amely a Misch–Gilson nézeteltérés sarokpontja: mennyire lehet őszinte, belső megtérést kifejező Abélard bűnbánata. Misch itt ugyan nem említi Gilsont, ám az összefüggés nyilvánvaló, mint ahogyan az is, hogy az ő eltérő véleményét ezen a ponton látja „objektíven" megalapozódni Gilson előzetes vallási vélekedésre épülő nézetével szemben. A döntő, s a kellő tömörséggel fogalmazó passzus ebben az összefüggésben a következő:

> Nem sokkal később visszatértem Párizsba, s a már régen nekem szánt, sőt felajánlott katedrát – amelyről először elűztek – néhány évig háborítatlanul birtokoltam; [...] *a teológiában szerzett tekintélyem sem volt kisebb annál, mint amelyet a filozófiában értem el. [...] úgy hittem, hogy nincs a földön hozzám fogható filozófus* [...]
>
> [...] lazítani kezdtem kéjvágyam fékjét.
>
> Minthogy a szajhák tisztátalanságától mindig irtóztam, viszont az előkelő hölgyek látogatásától a tanítás örökös elfoglaltsága visszatartott, a közrendű nőkkel való társalkodás módját pedig nem ismertem, a *csábító balszerencse* kényelmesebb alkalmat kínált számomra, hogy aztán annál könnyebben *letaszíthasson méltóságom* magaslatáról; *jobban mondva* az *isteni kegyelem volt az*, amely engem, *a leggőgösebbet*, aki a kapott adományokért semmi hálát sem mutattam, *megalázott*.[238]

A szöveg maga a struktúra szintjén egyértelmű: a „jobban mondva" utáni új megfogalmazás azért „jobb" a szerző számára, mert a korábbi megfogalmazás szekuláris vonatkoztatási horizontját felváltja a hangsúlyosan keresztény horizont. Ágensként a „csábító balszerencse" helyébe „az isteni kegyelem" kerül, a „méltóság", a „tekintély", a „nincs a földön hozzám fogható filozófus" helyébe

[237] Miután az egész szöveg a társadalom-, egyház-, illetve mentalitástörténet szimbolikus dimenziójában mozog, kissé különösen hat a 85. lábjegyzet, amelyben orvosi kézikönyvet és szakvéleményt idéz Misch a kasztrálás testi-lelki következményeiről. Mindenesetre valószínűsíthető, hogy annak a dilthey-i elgondolásnak igyekszik ezzel megfelelni, hogy a „szellemtörténet" egyoldalúra sikeredett elnevezése ellenére valójában az embert mint „pszichofiziológiai életegységet" kell középpontba állítana. Az persze már másik kérdés, hogy Dilthey a magyarázó pszichológia körébe utalta volna a Misch által felhozott tekintélyeket, s ennek megfelelően más, a megértő pszichológiához tartozó utat keresett volna.

[238] Abaelardus: *Szerencsétlenségeim története*, 10. Saját kiemeléseim. (Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter* az 564. oldalon idézi.)

a „gőgösség". Itt is tetten érhető az ágostoni modell, a kérdés az, hogy a szerző őszinte-e, mikor leírja ezeket az egyértelmű szerkezetű sorokat, vagy éppen csak az adott mintát követi. Gilson szerint őszinte, Misch szerint viszont:

> A filozófus itt már nem saját tulajdon nevében beszél, hanem az egyház nevében; vagy pontosabban: saját neve alatt adja elő sorsának szokásos teológiai értelmezését, azt, amellyel annak idején, röviddel a katasztrófát követően [...] az érintett francia hierarchia nevében szembesítették.[239]

Mi az az „objektív" forrás, amelyre Misch ráépíthetni véli ezt a sarkos, Gilsonéval homlokegyenest ellenkező állítását? Fulco prépost levelét idézi, amelyet egyrészt a vigasztalás jegyében írt Abélard-nak nem sokkal a katasztrófa után, másrészt „hatósági" válaszként Abélard „feljelentésére", amelyet azért tett, hogy a tetteseket megbüntessék – ami természetesen annak a szekuláris szellemnek megnyilvánulása volt Abélard részéről, amelyben mai szemmel nézve aligha találhatnánk kivetnivalót.

A 12. század ugyanakkor bizonyára nem egyezik meg azzal, amelyet Misch vagy a bármikori ma szemével nézve látni vélünk. Ez kitűnik Fulco prépost leveléből is. Ahelyett, hogy a tettesek világi értelemben vett megbüntetését akár csak kilátásba helyezte volna, gyakorlatilag hosszasan fejtegeti, miért teszi jobban Abélard, ha a bosszú világias vágya helyett a katasztrófát Isten intésének tekinti, amely egyrészt a gőggel eltelt, másrészt morálisan a legkevésbé sem példamutató életét volt hivatva a helyes irányba fordítani. A levél elég részletes leírását adja egy ifjú zseni életvitelének, aki mindazt a pénzt, amelyet „tudása áruba bocsátása" révén szerzett, megvásárolható nők megvásárlására fordította, akik viszont teljesen ki is fosztották őt, olyannyira, hogy amikor a katasztrófa történt, már alig birtokolt többet, mint a ruhát, amelyet viselt.

Ez persze meglehetősen más kép Abélard-ról, mint amelyet ő maga fest a *Szerencsétlenségeim történeté*ben. Ott – a tőlünk korábban, kicsit később pedig Mischtől is idézett passzusban – úgy fogalmaz, mint aki az Héloïse-zal való találkozása előtt teljesen érintetlen lett volna.

Nyilvánvalóan ezt a kérdést sem lehet „objektív módon" megválaszolni. Misch maga is tőle szokatlan visszafogottsággal nyilatkozik: „Éppenséggel el is hihetjük ezt neki, még akkor is, ha úgy részletezi, mint a vádlott, aki egy valószínűtlen

[239] „Hier spricht der Philosophe nicht mehr in seinem eigenen Namen, sondern in dem der Kirche; oder genauer: er bringt unter seinem eigenen Namen die übliche theologische Deutung seines Schicksals vor, die ihm ehedem, kurz nach der Katastrophe [...] im Namen der beteiligten französischen Hierarchie entgegengehalten worden war." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 564.

állítást szeretne bizonyítani."[240] S itt következik a korábban már idézett passzus: „Minthogy a szajhák tisztátalanságától mindig irtóztam, viszont az előkelő hölgyek látogatásától a tanítás örökös elfoglaltsága visszatartott, a közrendű nőkkel való társalkodás módját pedig nem ismertem [...]".[241]

Misch mindenesetre a prépost levelével kapcsolatban bizonytalankodás nélkül azt állapítja meg, hogy Abélard átveszi a prépost gondolatmenetét, s ezt már a megfogalmazás szintjén is a gyanakvás hermeneutikájának segítségével értelmezi:

> Hogy a filozófus utánamondta az egyházi embernek, amit ő előolvasott a számára, már eleve megzavar bennünket a mondottak hihetőségével kapcsolatban, de főképp azzal kapcsolatban, hogy vajon Abélard maga valóban hitt-e sorsának ebben a szokásos lelkipásztori értelmezésében.[242]

Két megfigyelés kínálkozik ezzel a passzussal kapcsolatban. Az egyik formális jellegű: Gilson „előzetes véleményével" szemben – amely abból fakad Misch értelmezésében, hogy ugyanabban a katolikus hagyományban állt, mint Abélard, és ezért elfogadja az őszinte belső megtérés lehetőségét – Misch nem annyira valamilyen „objektív" evidenciát helyez szembe, hanem az adott hagyományon „kívül álló" előzetes gyanakvását azzal kapcsolatban, hogy egy nagy gondolkodó, aki önmaga nagyságának igencsak tudatában van, meghajolhat-e bensőleg, igaz módon, őszintén a világi események „szokásos lelkipásztori értelmezése" előtt – ami persze e prejudikáló megfogalmazás előtti szinten egész egyszerűen és pőrén az események zsidó-keresztény vallási értelmezése. Ebből a szempontból voltaképp másodlagos, s nem is nagyon dönthető el, hogy a Misch által felvett álláspont a katolikussal szembenálló protestáns álláspont értelmében „kívülálló", vagy pedig magán a zsidó-keresztény vallási hagyományon kívül álló, teljességgel szekuláris álláspont. Nyilvánvalóan semmi lehetetlen nincs abban – s ez a másik megfigyelés –, hogy egy vallási elgondolás igaz legyen annak ellenére, hogy számos alkalommal kifejezésre juttatják („szokásos"), vagy annak ellenére, hogy gyakorta – vagy akár rendszeresen – figyelmen kívül hagyják.[243]

240 „Man mag ihm das glauben, auch wenn er dazu wie ein Angeklagter, der eine unwahrscheinliche Behauptung beweisen möchte, des näheren ausführt:" Uo., 567.

241 Uo.

242 „Daß der Philosophe nachsprach, was ihm der Kirchenmann vorgesagt hatte, macht uns von vornherein an der Glaubwürdigkeit des Gesagten und vor allem daran irre, ob Abälard selber wirklich an diese übliche pastorale Deutung seines Schicksals glaubte." Uo., 566.

243 Lásd ezzel kapcsolatban a szeretőt tartó szerzetesek példáját Abélard kolostorában, akikhez vélhetőleg nem elsősorban a kasztráltsága okán nem csatlakozott, vállalva a mindennapos életveszélyt is. Izgalmas volna e nehéz kérdések kapcsán összevetni Abélard történetét az Andreas Capellanus név alatt fennmaradt, valószínűleg 12. század végi *De amore* című írás történeteivel,

Ezekkel a megfontolásokkal azonban nem azt szeretném határozottan állítani, hogy Gilsonnak van igaza. Csupán jelezni szeretném, hogy Misch ellenvetései vele szemben nem tekinthetők az „objektivitás" alapján állóknak valamilyen szubjektív elfogultságon alapulóval szemben, hanem az övét is előzetes vélemény irányítja. Ez azonban aligha lehetne másként a bölcsészettudományokhoz tartozó diszciplínákban, ahogyan ez a 20. századi hermeneutikában többféleképp is egyértelművé vált, voltaképp jelentős részben kifejezetten az objektivitásnak a Dilthey–Misch-féle követelésével szemben.[244]

Azt is érdemes átgondolnunk, hogy Misch határozott és teljes szembenállása Gilsonnal némiképp finomodik az Abélard-fejezet végéhez közeledve. Ott ugyanis Héloïse első levelének részletes elemzését végzi el Misch, és valamelyest közelebb kerül a *Le mystère de Héloïse* [Héloïse misztériuma] című fejezetet író Gilsonhoz. Ez azonban szinte komplementer viszonyban áll az Abélard-értelmezésben továbbra is fennálló éles ellentéttel. Míg ugyanis Abélard-t valamilyen értelemben – talán a *Fibel* kettős felvilágosodásértelmezéséhez kapcsolódva – a felvilágosodás felől értelmezi – bármennyire is kézenfekvő a *Szerencsétlenségeim története* megtérési életírásként való értelmezése, ahogyan Gilson jár el vele kapcsolatban –, addig Héloïse levelének első látásra teljesen egyértelműen Istentől elforduló és Abélard-t istenítő szövegét Gilsonhoz valamelyest hasonlóan Misch is „visszaelemzi" a vallási kontextusba. Avilai Szent Terézre és az „éji misztika" hagyományára utalva Gilson egy lábjegyzetben húzza alá a vallási elhivatottságérzés valláspszichológiai dimenziójának fontosságát, ha megalapozottan szeretnénk állást foglalni arról, hogy volt vagy csakugyan nem volt Héloïse-nak vallási elhívásélménye.

> Végtére is, mit mond Héloïse? Hogy belépett a vallási [közösségbe] vallási elhivatás nélkül? Ez igaz volt. Hogy ez az elhivatás még a levelek megírásának pillanatáig sem jött meg a számára? Legalábbis ezt gondolta, s talán igaz is volt.[245]

A kommentár Gilson lábjegyzetében pedig így szól:

> Ezek a kételkedést kifejező megfogalmazások abból fakadnak, hogy a kérdés megoldásához ki kellene lépni a történelemből, hogy belépjünk a vallási elhivatás pszichológiá-

de ez szétfeszítené mostani elemzésünk kereteit. A szerző tett már egy első kísérletet az összevetésre, amely azonban még tovább mélyíthető: Paolo Santangelo – Gábor Boros: *The Culture of Love in China and Europe*, Leiden–Boston, Brill, 2019.

[244] Az objektivitásigény tekintetében persze nyilvánvaló különbségek vannak a Gadamer-, a Ricœur- és a Betti-féle hermeneutikafelfogás között, ám ezzel most nem kell foglalkoznunk.

[245] „Que dit, en somme, Héloïse ? Qu'elle est entrée en religion sans vocation religieuse ? C'était vrai. Qu'au moment où elle écrivait ses lettres, cette vocation ne lui était pas encore venue ? Elle le pensait du moins, et c'était peut-être vrai." Gilson: *Héloïse et Abélard*, 117.

jába. Ha így merülne föl a probléma, *történeti* válasz nem volna adható rá – ám maguk a tények vetik föl a problémát. Héloïse hitt abban, hogy Istent szeretni olyan lenne, mint ahogyan Abélard-t szerette; úgy tűnik, azt is gondolta, hogy a vallási elhivatás a zárdát spirituális gyönyörűségek helyévé tenné. Ha képet szeretnénk alkotni magunknak e kérdések összetettségéről, termékeny lehet elolvasnunk ezt a felbecsülhetetlenül értékes dokumentumot: P. Bruno de J.-M., *Témoignages de l'expérience mystique nocturnes*, dans *Etudes Carmelitaines*, 22e année, vol 11, oct 1937, pp 237–301. Szent Teréz szövege, amelyet idézünk, e figyelemre méltó munka mottója.[246]

Vagyis Gilson bizonyára azon a véleményen van, hogy bármit is írt Héloïse a vallási elhivatás hiányáról, annak hátterében legalábbis az állt, hogy nem látta világosan – sőt nem jól látta –, mi várható egy ilyen elhivatástól, illetve a tekintetben sem volt megfelelő az előzetes elvárása, hogy milyen viszony van az istenszeretet és egy véges lény iránti szeretet között. Vagyis óvatosan ugyan, de amellett van, hogy Héloïse e tekintetekben félreértette saját magát.

Misch reakciójában Gilson Héloïse-képére az az érdekes, hogy láthatólag elsiklik a kétkedést kifejező megfogalmazások és az idézett lábjegyzet mélyén megbúvó, vagyis nagyon óvatosan kifejezett gilsoni gondolat fölött. Így aztán az ő Héloïse-rekonstrukciója a felszínen ugyan ellentétes Gilsonéval, míg valójában csak az állítás modalitása tér el: amit Gilson csak finoman sejtet, azt Misch határozottan állítja.

Misch először a legmélyrehatóbbnak nevezi Gilson könyvének *La morale de l'amour pur* [A tiszta szeretet/szerelem erkölcsisége] című fejezetét, hogy ezzel szemben emelje ki az egyoldalú hangsúlyt az imént idézett *Le mystère de Heloïse* című fejezetből, amely az Istentől elhagyottságot emeli ki. Misch Gilsont idézi, aki „közvetlenül megütközést keltőnek" mondja, hogy Abélard mindenütt jelenvalósága *(l'omniprésence d'Abélard)* a levelekben Isten totális hiányát *(l'absence totale de Dieu)* vonja magával.

Sőt ezzel még nem is mondtunk eleget, hiszen Isten nem egyszerűen hiányzik a levelekből, hanem folyamatosan kiűzettetik onnan. [...] Szükségesek voltak e pontosítások, hogy megértsük azt a rettentő nyomorúságot, amely kifejeződik Héloïse első levelében: szó szerint véve: az istenimádó nyomorúsága, akit elhagyott az istene.[247]

[246] Uo., 117–118.

[247] Misch egybekapcsolva idézi a Gilsonnál több oldal távolságban lévő megfogalmazásokat (vö. Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 656), ráadásul a német fordításból, amely itt legalábbis leegyszerűsítő. A francia szöveg, amelyből a fenti fordítás származik, a következő: „Or ce qui frappe immédiatement l'esprit à la lecture de cette correspondance, c'est, avec l'omniprésence d'Abélard qui encombre les lettres d'Héloïse, l'absence totale de Dieu. Ce n'est même pas assez dire, car Dieu n'est pas simplement absent de ces lettres, il en est

Misch tehát – a leegyszerűsítő német fordításra hagyatkozva – ezekkel a gilsoni állásfoglalásokkal szemben fogalmazza meg alapvetőnek szánt ellenvetését:

> Ezzel ellentétben mi inkább úgy látjuk, hogy az istenhit, az élet és a gondolkodás túlvilági célja e levelek hátterében épp oly megrendíthetetlenül van jelen, mint bármely emberi dokumentumban a virágzó középkor korszakából, és hogy a tragikum […] épp abból fakad, hogy a feltétlen önfeledéssel járó szerelem, melyet ő az imádott férfinak való odaadásban tapasztalt meg, s amelyhez […] még a katasztrófa után is ragaszkodott,[248] konfliktusba került azzal a feltétlenségigénnyel, amelyet hagyományosan az Isten iránti szeretet támasztott […][249]

Ez a leírás akár Gilson imént idézett mélyreható értelmezésének egy más kulturális kontextus nyomait viselő megfogalmazásának is tekinthető. Gilson bizonyára egyetértett volna azzal is, ahogyan Misch összeveti Héloïse írásait Gottfried von Straßburg *Tristan und Isoldé*jával, és a benne azonosított „szekularizáló úttal". Ezzel az úttal szemben hangsúlyozza, hogy amit Héloïse-nál találunk, az „az ebben az emberi világban rejlő feltétlennek a földi szerelmi élményben feloldódó tudata."[250] A továbbiakban pedig hosszan elemzi Héloïse sorait a női misztika fő szerzőinek kontextusában, hogy visszanyerjen egyfajta misztikus, az erotikával legalább a nyelvhasználat szintjén rokon vallási dimenziót.

Miközben Héloïse megítélésében látens egyetértés bontakozik ki Misch és Gilson között, Abélard megítélésében a távolság kettejük között cseppet sem

---

continuellement expulsé." Gilson: *Héloïse et Abélard,* 110; „Il fallait en venir à ses précisions pour comprendre la détresse affreuse qui s'exprime dans la première lettre d'Héloïse; c'est littéralement la détresse de l'adoratrice délaissé par son Dieu." Uo., 115. Azért „szó szerint", mert az *adoratrice* kifejezés voltaképp magában foglalja, hogy „*Istent* imádó". Ugyanakkor a levél Abélard omniprezenciáját mutató megfogalmazásait látva Gilson véleménye nyilván az, hogy Isten helyét Abélard, egy földi véges lény foglalta el (valamiképp kényszerűen), így aztán a nyomorúság megkettőződött: az Istentől elhagyott istenimádó egy bálványt fogadott be Isten helyére, az *adoratrice idolâtre* lett.

[248] Érdemes itt megjegyezni, hogy Gilson könyvének előszavában idézi Pope sorait, amelyekről úgy vélekedik, Héloïse levelei sugallják ezt, de nem merik kimondani: „Still on that breast enamour'd let me lie, / Still drink delicious poison from thy eye, / Pant on thy lip, and to thy heart be press'd: / Give all that canst – and let me dream the rest." Uo., 11.

[249] „Demgegenüber will uns scheinen, daß der Gottesglaube und das jenseitige Ziel des Lebens im Hintergrund dieser Briefe so unerschütterlich feststeht wie in irgendeinem menschliche Dokument aus dem hohen Mittelalter, und daß die Tragik […] gerade daraus entspringt, daß die absolute, die selbstlose Liebe, die sie in der Hingebung an den angebeteten Mann erfahren hatte und an der sie […] auch nach der Katastrophe festhielt, in Konflikt geriet mit dem gleichfalls absoluten Anspruch, den die Liebe zu Gott herkömmlicherweise […] stellte." Misch: *Geschichte der Autobiographie,* Dritter Band: *Das Mittelalter,* 656.

[250] „ein im irdischen Liebeserlebnis aufgehendes Bewußtsein von etwas Absolutem in dieser menschlichen Welt." Uo., 659.

csökken Misch írásának későbbi részében sem. Számára Abélard valamiképp a felvilágosítók, a szekuláris irányban haladó filozófiai kérdezés képviselője, egyszersmind a középkorias hamisítások leleplezője,[251] és ez persze aligha hozható összhangba Gilson „katolikus" értelmezési irányával.

A dilthey-i hermeneutika és leíró pszichológia alkalmazásának példái

Ugyanakkor ezeket az objektivitásra igényt aligha tartható eszmefuttatásokat egy másik nézőpontból nagyobb érdeklődéssel és bizonyos fokú egyetértéssel is olvashatjuk. A dilthey-i hermeneutika ugyanis, amelyet *A hermeneutika keletkezése* című programadó írás vázolt föl, alapvetően élethermeneutika, amely elmúlt életek, individuumok nyomait tartalmazó írások alapján törekszik újraalkotni azt a benső világot, amelynek kifejeződései az írásos emlékek.

> Cselekvésünk mindenütt előfeltételezi más személyek megértését: az emberi boldogság nagy része idegen lelkiállapotok utánérzéséből *(Nachfühlen fremder Seelenzustände)* fakad; az egész filológiai és történelmi tudomány azon az előföltevésen alapul, hogy az egyedi ezen utólagos megértése *(Nachverständnis des Singulären)* objektivitássá emelhető. Az erre épített történeti tudat teszi lehetővé a modern ember számára, hogy az emberiség egész múltját önmagában jelenvalóként birtokolja: saját korának valamennyi korlátja fölött tekint ki az idegen kultúrákba; erejüket magába fogadja, és ismét élvezi varázsukat *(geniesst ihren Zauber nach)*: a boldogság komoly gyarapodása származik számára ebből.[252]

Misch – egyrészt Dilthey-tanítványként, másrészt annak nyomán, ami a 30-as és 40-es évek Németországában történt – az események zsidó-keresztény vallási kontextusban való értelmezési lehetőségét bizonyára feladván, a rendelkezésére álló írásos emlékek alapján Abélard lelki életét a szekularizált gondolkodó lelki életének előképeként, a *Fibel*ben két értelemben is alkalmazott „felvilágosodás" képviselőjeként értelmezte, amint ezt az imént láttuk.

Anélkül, hogy a részletekbe bele kellene most mennünk, az mindenképp egyértelmű, hogy igen nagy történeti erudícióra – a Plessner által hangsúlyosan szóba hozott számos rezonanciasíkra – van szükség az ilyesfajta *Nachverständnis*hez, akár még csak ahhoz is, hogy más hozzáértő „modern emberek" legalább megfontolásra érdemesnek tartsák, amit egy hermeneuta magába fogadott a vizsgálat

[251] Lásd erről Misch értelmezését azzal kapcsolatban, ahogyan Abélard óvatosan kétségbe vonja kolostora védőszentjének, Szent Dénesnek azonosságát a Pál apostol által Athénban megtérített Dionüszosszal. Uo., 613.

[252] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 257. Kis mértékben módosított fordítás.

tárgyává tett idegen kultúrából. Misch egyértelműen és komolyan megfontolja Gilson javaslatát, amely voltaképp bizonyára beilleszthető Dilthey leírásába anynyiban, amennyiben Gilson bizonyára magába fogadta Abélard szavai nyomán a megtéréséből fakadó erőket, és annak varázsa, hogy még a krisztusi *szenvedés* kényszerű imitációjából is fakadhatott megtérés Krisztushoz, a boldogság komoly gyarapodását idézte elő benne.

Misch ugyanakkor annyira képtelen volt belenyugodni abba, hogy a gilsoni *Nachverständnis* az objektivitásnak legalább a közelébe juthatott, hogy gyakorlatilag megírt egy ellenkönyvet, belerejtve a nagy történeti művébe. Nagyjából ugyanazokat az írott emlékeket vizsgálva, amelyeket Gilson is vizsgált – hiszen igazán jelentős változás nem állt be a szövegkorpusz terjedelmében vagy technikai-filológiai megfejtésében azt követően, hogy Gilson megírta könyvét – Misch homlokegyenest ellenkező eredményre jut. Olyan *Nachverständnis*hez, amely bizonyára az ő számára is jelentett boldogságnövekedést. Ám ezt látva vajon meggyőzőbbé vált-e a szellemtudományi objektivitás dilthey-i célkitűzése?

A válasz nem lehet leegyszerűsítő, de nem is a mi feladatunk megtalálni, hisz ahhoz Gadamer, Betti, Ricœur hermeneutikáját is alaposan elemezni kellene. Egyféle válaszalternatíva mindenesetre lehetséges, éspedig az, hogy ugyan elképzelhetőnek tűnik az objektivitásra való igény fölvetése, ám csupán nagyon szűk szakmai területeken, mint amilyen például a jogtörténet. Itt Betti előnyben lenni látszik Gadamerrel szemben. Ami viszont a Misch-féle Abélard-értelmezést illeti, ott érdemes hangsúlyozni a kételyeket: Misch nem ritkán állít meglehetősen egyértelmű téziseket Abélard lelki állapotairól, miközben a szövegek és maga az érvelés láttán is szinte már-már szerecsenmosdatásnak tűnik *Nachverständnise*.[253] Már az imént idézett mondat is jó példa erre, amelyben Abélard megfogalmazásait az „egyházi ember" által leírtak készséges utánmondásaként értelmezte, amely mögött nem állt – sőt nézete szerint nem is állhatott – igazi benső meggyőződés. Hasonló a helyzet Fulco prépost levelének ama kitételével, mely szerint megvásárolható szerelmekre költötte jövedelme nagy részét. Itt kivételesen még egyet is ért Gilsonnal abban, hogy ez csakis rosszakaratú szóbeszéd lehet (*übler*

[253] Ezt a tendenciát még Borbély Gábor írásában is föl lehet fedezni, amely kétségkívül közeli rokonságban áll Misch értelmezésével, egyszersmind igen nagy távolságban Gilsonétól. Ami azonban a következő megfogalmazást illeti, arról nehéz nem azt gondolni, hogy túlzásba megy benne ez a tendencia: „Ennek során azonban – sajátos módon – még azzal az ellenségei által szívesen hangoztatott állásponttal is azonosul, hogy valójában rútul becsapta Fulbertet és ennek következtében Fulbert bosszúja jogos volt" Borbély: *Quanto rariora*, 60. Ezzel az állásponttal nehéz volna nem azonosulni – az isteni igazságosságra vagy igazságtalanságra vonatkozó kérdéstől függetlenül –, már csupán annak alapján is, amit ugyanebben az írásban olvasunk az egész történetnek erről a szakaszáról.

Nachrede[254]), *ex negativo,* pusztán csak azon az alapon, hogy Roscelin a sértegetései között erre nem utal. Másik jó példa az a kommentár, amelyet Misch arról ad, ahogyan Abélard önmagát csábítóként írja le:

> „Szenvedéstörténetének" ebben a második részében oly következetesen ábrázolta önmagát a csábító szerepében, és oly nyomatékosan jellemezte ezt a szerepet, hogy már csupán ez a logikus felépítés felkelti a konstrukció gyanúját. Ráadásul ez a konstrukció mégsem olyan zárt, hogy ne lennének benne hiátusok, amelyeken át bepillantást nyerhetünk az irracionális valóságba.[255]

Misch jól láthatóan a gyanú hermeneutikáját alkalmazza *ante litteram.* Azonban valóban patikamérlegen kell mérni ahhoz, hogy egyfelől oly zártnak tűnjön a „logikus felépítés", hogy az a valóságidegenség gyanúját felkeltse – bár aligha triviális, hogy a logikus felépítés egy történeti leírásban önmagában a füllentés jele volna –, másfelől azért mégse tűnjön annyira zártnak, hogy a hiátus alapján ne lehetne máris igazolva látni a gyanút. Röviddel ezt követően ráadásul kiderül, hogy ami Misch számára a valóság irracionalitására utaló tünet, az a „szembeötlő" *(augenscheinlich)* tény, hogy Abélard a szerelemre lobbanását Ovidius *A szerelem művészete* című költeménye nyomán *(im Sinne von)* ábrázolta. Nézetem szerint egyik észrevétel sem elég ahhoz, hogy Abélard történetét és a rá reflektáló lelkének állapotát olyasféleképp rekonstruáljuk, amely egyfelől teljes ártatlanságban és tisztaságban tudja magát, másfelől teljes következetességgel végigvisz egy irodalmi konstrukciót, amelynek célja befeketíteni önmagát pusztán csak azért, hogy eleget tegyen egy kívülről rá oktrojált megtéréses vallomáskényszernek. Ismét nem azt állítom, hogy biztosan nem így történt – noha véleményem szerint nem így történt –, hanem azt, hogy aligha megengedhetően tendenciózus az az értelmezés, amely a fenti alapokon azt állítja, hogy biztosan így történt.

A szerelmi tragédia ábrázolása a továbbiakban is ennek a mintának megfelelően folyik. Az egyetlen dolog, amelyet fel szeretnék idézni, mert átvezet bennünket a következő vizsgálati szemponthoz, a „szégyen iránti természetes-női érzékenység" (*natürlich-weibliche Schamhaftigkeit*[256]), amelyet Misch Héloïse visszafogottságában vél felfedezhetni – amennyiben ő nem hozakodik elő olyan részletes leírásokkal az együtt élvezett érzéki gyönyörökkel kapcsolatban, mint

[254] Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter,* 568.

[255] „Er hat sich in diesem zweiten Abschnitt seiner „Leidensgeschichte" so konsequent in der Rolle eines Verführers dargestellt, und hat diese Rolle auch weiterhin so ausdrücklich gekennzeichnet, daß schon dieser logische Aufbau den Verdacht einer Konstruktion erweckt. Und diese Konstruktion ist doch wiederum nicht so dicht, daß darin keine Lücken wären, durch die man einen Blick in die irrationale Wirklichkeit tun kann." Uo.

[256] Uo., 572.

ahogyan azt Abélard teszi. Ez persze önmagában is kérdést vet fel annak fényében, amit Borbély Gábor emel ki Héloïse válaszából a *Szerencsétlenségeim történeté*re saját *Nachverständnis*ének kialakítása során.

> Abaelardus azt hallgatja el javarészt, hogy a kapcsolatukat Héloïse szerint kizárólag az menthette volna meg, ha a lehető legnagyobb mértékben függetlenítik a társadalmilag elfogadott viselkedés formáitól. Abaelardus ugyan röviden megemlíti a *Szerencsétlenségeim történeté*ben Héloïse házassággal szembeni érvei között, hogy Héloïse „kedvesebbnek", Abaelardus szempontjából pedig „tiszteletet parancsolóbbnak" tartotta, ha a „barátnőjének" és nem a „feleségének" hívják. Héloïse érvelésének azonban – Abaelardus rekonstrukciójában – ez csupán apró, elhanyagolható töredékét képezi. Héloïse számára mindazonáltal – úgy tűnik – ez a kulcsa annak, amit közölni kívánt Abaelardusszal. A levelében ezt utólag is egyértelműen kifejezésre juttatja: „habár a »feleség« név szentebbnek és társadalmilag elfogadottabbnak *(ualidius)* tűnik, a »barátnő« szó, vagy, ha nem botránkozol meg ezen, az »ágyas« *(concubina)* és a »kurva« *(scortum)* számomra mindig édesebb volt", írja már apátnőként. Mégpedig azért, folytatja, mert annak idején úgy gondolta, hogy „minél inkább megalázkodom előtted, annál inkább a kedvedre valónak tekintesz, és így még dicsőséges hírnevedet is kevésbé rombolom." „Isten a tanúm rá", fűzi hozzá végül, hogy „ha Augustus, a világegyetem ura arra méltatna, hogy házastársává tegyen és örök időkre nekem ajándékozná a földkerekség egészét, akkor is kedvemrevalóbbnak és méltóbbnak gondolnám, hogy a te ribancodnak *(tua meretrix)* nevezzenek, mint a császár nejének.[257]

Ám függetlenül most attól, hogy az ebben az idézetben megjelenő megfogalmazásokat mennyire tartjuk összeegyeztethetőnek valamiféle a szégyen iránti természetes-női érzékenységgel, érdemes kitérni arra a misch-i emberképre is, amelyben fölbukkannak ilyen „természetes" jellemvonások.

A „természetek" problémája

Talán nem is független egymástól Misch két meggyőződése, mely szerint egyfelől az önéletírások tanulmányozása révén lehetséges objektív megismerés a szellemtudományokban; míg másfelől a jelek szerint úgy véli, vannak változatlan természetek. Ilyesmit olvasunk például az alábbi idézetben, amely előrevetíti azt is, ahogy a nők esetében beszél efféle természetről.

[257] Borbély: *Quanto rariora*, 58–59.

> Annál erősebben hat ránk, ha egy ilyeténképp kialakított levélváltásban a nőre jut a vezérszólam, aki *egész természetes-női lényével és tudásával* lázad e korlátozás ellen és azt, ami őt bensőleg mozgatta, szenvedélyes őszinteséggel, tisztán és egyértelműen kifejezésre juttatja. Nem is tudjuk, mit csodáljunk inkább: a kolostorban élő nő, sőt apátnő bátorságát arra, hogy ifjúkori szerelmét érzékileg és lelkileg fölvállalja, vagy nyelvének erejét, amely egyes helyeken a költői kifejezés magaslataira emelkedik.[258]

Ugyanakkor úgy tűnik, Misch számára ez a „természet" egymással nem egyértelmű viszonyban álló elemeket is magába foglalhat. Idézetünkben egyfajta természetes, talán ösztönszerűen érvényesülő női tudásra tesz utalást, amely a szenvedélyesség nevében tiltakozik a korlátozás ellen. Egy másik szövegrészben Misch maga is felfigyel erre az ellentmondáshoz közel álló viszonyra, és ki is fejezi azt, egyszersmind erősebben megfogalmazza a – bizonyára – saját, meglehetősen tradícionális nőideálját kifejező „női természet" mibenlétét. A kiindulópontot egy hosszabb idézet alkotja Héloïse leveléből, amelyben ékesszólóan ecseteli, mennyire nem illik össze a teológusi vagy filozófusi elmélyülés a házasélet mindennapjaival, kiváltképp a gyereknevelés nyűgeivel, a háznép zajongásával és alkalmatlankodásával, amelyektől csak a gazdagok tudják függetleníteni magukat. Ez utóbbi azonban önmagában véve is veszélyes az elmélkedő életmódra: ha valaki gazdagságra tör, akkor beleragad az e világi gondokba, s nem lesz ideje az isteni vagy a filozófiai kötelmekre. Ehhez kapcsolja Misch a saját reflexióit:

> Hogy ezen a ponton szóba kerülnek az anyagi kérdések, az önéletrajzi irodalomban szokatlan, ám annál jellemzőbb Héloïse-ra és az egész helyzetre. Héloïse számára annyiban, amennyiben az egyébként oly természetes módon érző nőt nyilvánvalóan, ahogy ez itt jól látszik, taszítja a természettől a női nem számára rendelt hivatás, ami, ezt azért csak ki kell mondanunk, nem mentes az intellektuális gőgtől. A hangnem alapján, amellyel erről beszél, a mindennapi gondoskodás a háznépről és a gyerekről, aligha tűnt kevésbé terhesnek a maga számára, mint Abélard számára.[259]

[258] „Um so stärker wirkt es auf uns, wenn in einem derartig angelegten Briefwechsel die führende Stimme der Frau zufällt, die sich mit ihrem ganzen natürlich-weiblichen Wesen und Wissen gegen diese Einschränkung sträubt und das, was sie innerlich bewegte, mit leidenschaftlicher Aufrichtigkeit, lauter und rein zum Ausdruck bringt. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: den Mut einer Klosterfrau, einer Äbtissin, sich zu der Liebe ihrer Jugend mit Sinnen und Seele zu bekennen, oder die Macht ihrer Sprache, die an manchen Stellen zu der Höhe dichterischen Ausdrucks emporreicht." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 534.

[259] „Daß hier die finanziellen Belange zur Sprache kommen, ist etwas in der autobiographischen Literatur Ungewöhnliches, aber um so bezeichnender für Héloïse sowohl wie für die ganze Situation. Für Héloïse insofern, als die sonst so natürlich empfindende Frau offenbar, wie man hier sieht, eine Abneigung gegen den von Natur dem weiblichen Geschlecht zugewiesenen Beruf

Mivel korábban a korlátok elleni lázadást a női ösztönök alapján természetes vonásnak tekintette Misch, így a „természetesen érző" nő voltaképp a társadalmi korlátok ellen tiltakozó nőt kell jelentse – ami már csak annak alapján is egyértelmű, hogy Héloïse a házasságot mint társadalmi intézményt, korlátozó volta miatt utasítja el korábbi idézetünkben. Ám ha most a házasság mint *társadalmi* intézmény a női nem *természettől* rendelt feladatának megvalósítását szolgáló intézményként tűnik fel, akkor az előbbi elleni lázadás egyértelműen az utóbbi ellenit is magába kell foglalja.

Ezzel kapcsolatban globálisan olyasmi kínálkozik megjegyzésre – ami a mai feminista gondolkodási irány felől nézve már-már trivialitás számba megy –, hogy Misch számára összecsúszik a társadalmi intézményekből fakadó elvárások rendje (a hegeli jogfilozófia értelmében vett racionalitás), valamiféle társadalmi viszonyok feletti természeti renddel. Héloïse számára pedig talán éppen azért vált lehetővé, hogy magára vállalja a vezető szólamot ebben a levelezésben, mert az a neveltetés, amelyben az őt rajongva szerető Fulbertus részesítette, eleve szembenállt a kor társadalmi elvárásaival, amelyek között egy önálló nő, akit úgy nevelnek, hogy a tudásával kell kitűnnie, csakis tragikus zsákutcában végezheti. Vagyis Héloïse-ban a nőiségről bizonyára olyasfajta kép élt, amely pont az „időszerűtlen" neveltetése okán távolabbra látóvá tette őt, mint Misch-t magát a nemek kérdésében, s mivel jól látta, hogy ez számára a korban csakis zsákutcákhoz vezethet, ezért – a korábbi idézetünk tanúsága szerint – a lehetséges zsákutcák közül inkább választotta volna az „Abélard ribanca" zsákutcát a házasság és gyermeknevelés vagy a kolostori élet helyett, amelyek számára szintén zsákutcának tűntek. Az utóbbiról épp elég ékesen szólnak azok a passzusai, amelyekben egyedül Abélard parancsának tudja be, hogy kolostorba vonult, és amelyekből kiderül, hogy egyedül Abélard, s egyáltalán nem Isten szerelme vezérelte az apátnői ténykedésében is. Az előbbi, a házasság kapcsán pedig semmiképp sem szabad a 20. század – s végképp nem a 21. század – házasságfogalmát vetíteni vissza a 12. századba, mintha Héloïse a 20–21. század értelmében vett házasságot utasította volna el. A mostani összefüggésben mindent elárul a korabeli házasságfogalomról az, amit a már említett, ugyancsak bizonytalan szerzőségű, „András káplánnak" (Andreas Capellanus) tulajdonított *De amore* [A szerelemről] címen hivatkozott összetett szöveg egy helyén olvasunk. A szöveg egyik része párbeszédeket tartalmaz társadalmi rendek szerinti kombinációkban egy-egy férfi és egy-egy nő között, melyek tárgya kivétel nélkül, hogy a férfi igyekszik meggyőzni a nőt arról, hogy a testi együttlét értelmében szeresse őt – a nők pedig

hatte, die, das muß man wohl sagen, nicht frei von intellektuellem Hochmut war. Die alltägliche Sorge für Haus und Kind erschien ihr nach dem Ton, in dem sie davon spricht, kaum weniger lästig für sie selbst als für Abälard." Uo., 584.

igyekeznek kitérni a meggyőzés elől. Amikor főrangú urat léptet fel a szerző nemes hölggyel párban, akkor jut csupán eszébe a női oldalnak az ellenvetés, hogy ugyanis ő házas, tehát csalás volna a szeretett férje ellen, ha elfogadná másvalaki házasságon kívüli ajánlatát a „szerelemre".

> Van ugyanis egy nemes lelkületű, csiszolt modorú és tiszta becsületű férjem, akinek ágyát gazság lenne bemocskolnom és elfogadnom másvalaki ölelését.[260]

A grófi rangú udvarló természetesen vitatja ezt:

> [Ö]n éppen a házastársi szeretet számára – amellyel a felek kölcsönösen kötelesek egymás iránt viseltetni az egybekelést követően – kívánja bitorolni a szerelem *(amor)* kifejezést. Hiszen egyértelmű, hogy férj és feleség között nincsen helye szerelemnek. [...] Mert ugyan mi más a szerelem, ha nem kölcsönös vágyakozásból fakadó zabolátlan igyekezet a titkon elnyert és titokként őrzött ölelkezésre? De kérdem én, lehetséges házastársak között ilyen titkon elnyert ölelkezés, amikor ők maguk nyilvánították ki, hogy kölcsönösen birtokolják egymást, és nem tartva semmiféle ellenkezéstől, minden vágyukat betölthetik egymással? [...] Lássuk be, hogy ez inkább barátság *(amicitia)*.[261]

Champagne grófnő „szerelemtörvényszékéhez" fordulnak ítéletért, hogy vajon összefér-e egymással a szerelem és a házasság. „Champagne grófnő ítélete" pedig egyértelműen a gróf álláspontját teszi magáévá:

> Kimondjuk tehát, és szilárd meggyőződéssel tanúsítjuk, hogy Szerelem nem terjesztheti ki hatalmát a házasfelek fölé. Hiszen a szerelmesek ellenszolgáltatás nélkül adnak egymásnak mindent, és semmiféle kötelem kényszerének nincsenek alávetve. A házasfeleknek viszont kötelességből kell eleget tenniük egymás akaratának, és semmiképpen sem tagadhatják meg magukat egymástól. Továbbá vajon becsületükre válik-e a házasfeleknek, ha szerelmesek módjára ölelkeznek, amikor attól egyiküknek sem nőhet érdeme, és egyikük sem fogja nagyobb mértékben birtokolni a másikat, hanem mindez már eleve jogukban állt.[262]

A házasság korabeli felfogását persze nyilvánvalóan csak jelzi valamiképp ez a különös szöveg. Teljes megértéséhez átfogóbb történeti vizsgálódások eredményeit kellene most fölidézni, amelyre nincs lehetőségünk, és annyiban szükségünk sincs rá, hogy a mi szempontunkból fő jellemzőjét szövegünk egyértelműen

[260] Andreas Capellanus: *A szerelemről*, ford. Rajnavölgyi Géza, Budapest, Balassi, 2012, 112.
[261] Uo., 112–113. A fordítást módosítottam.
[262] Uo., 121–122.

kimondja: a házasság nem független individuumok érzelmi alapú szabad egybekelése, amely egyébként még fontos társadalmi funkciókat is kielégít, hanem fordítva: a házasság társadalmi funkció, amelynek az érzelmi viszonyokhoz és szabad döntésekhez vajmi kevés köze van. Ezt utasítja tehát el Héloïse, éspedig nem alapvetően anarchikus természetéből fakadóan, hanem azért, mert éppenséggel arra a fajtájára tartana igényt, amely a független individuumok érzelmi alapú döntésén nyugszik, amelyet mind a társadalom, mind a vallási autoritás akceptál. S mivel ilyen nincs az adott korban, ezért vagy azt lehet mondani, hogy ösztönösen törekszik olyasvalami felé, ami majd csak évszázadok múltán kap polgárjogot az európai társadalmakban – ezzel akár még megkésett népszerűségét is magyarázhatjuk –, vagy azt, hogy antik római irodalmi minták alapján alkot meg magának egy ideált, amelynek elérése lehetetlen ugyan, ám ki lehet tartani mellette a lélek legmélyén, külsődlegesen elfogadva sztoikus módon a sors rendelését, amely akár Abélard utasításának alakját is öltheti és akár a minden belső elhivatottságot nélkülöző apátnői élet is lehet. Ez közel áll Gilson értelmezéséhez, aki a „nagy francia szerelmes nő" elemzését elég mélyenszántón folytatja ahhoz, hogy úgy vélhessük, az írásos nyomokból kiinduló lélek-*Nachverständnis*nek nagyobb mestere, mint Misch. Arról sem szabad megfeledkeznünk mindeközben, hogy a zárdai élet szintén nem azt jelentette a 12. században, amit egyrészt a reformáció nyomán, másrészt az átfogó szekularizáció nyomán jelent a későbbi századokban. Magától Abélard-tól értesülünk például, hogy saját szülei is kolostorba vonultak életük egy pontján. Az egyedülálló, ráadásul egy házasságon kívüli szerelmi kapcsolatból gyermekkel rendelkező nő számára elég kézenfekvő lehetett a valamelyest biztonságot jelentő zárdai létforma.

S ha már a gyermeket említjük, akkor Misch *Nachverständnis*ének talán szintén kissé elhamarkodottan megfogalmazott jegyeként tekinthetünk arra a – korábban idézett – értelmező állításra, mely szerint Héloïse intellektuális gőgjében nem kevésbé találja terhesnek a gyereknevelést és a háznéppel való törődést, mint maga Abélard. Héloïse levélbeli megfogalmazásából ez biztosan nem következik, viszont világra hozta közös gyermeküket, akivel kapcsolatban Abélard nem adott utasításokat. Ám ahhoz sem igen férhet kétség, hogy a gyermekek helyzete a 12. században sem mosható össze a 20–21. századi elvárásainkkal.

A természetek és a természetesség kapcsán össze lehet gyűjteni Misch elgondolásait a számára bizonyára természetes élet- és gondolkodásmódról. Ilyen például az általános emberi természetként (*natürlich-menschlich*) meghatározott kívánság a kölcsönös részvételre egymás ügyeiben (*Wunsch nach gegenseitiger Anteilnahme*[263]) – természetes gondolat lett volna Abélard-tól a házaságkötési

[263] Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 634.

szándék indoklásakor, hogy képtelen Héloïse nélkül élni.[264] A „minden korban azonos női sorsról" megtudjuk, hogy az a „heves vágyakozás és a csalódás" (*Sehnsucht und Enttäuschung*[265]). Ugyanakkor a szégyen iránti természetes-női érzékenységre vonatkozó állítás közelében beszél Misch az intimitások közlésére vonatkozó természetes nyitottságról Abélard-ban, amely „számunkra" már elveszett.[266] Bizonyára a „természetes" vonásokról való nem teljesen ellentmondásmentes meggyőződés is közrejátszik abban, hogy épp az egymással élvezett gyönyörök elbeszélésében valamilyen áthidalhatatlan szakadékot, idegenséget konstatál minden, a megértésre irányuló törekvés dacára.

> Itt az egyik olyan ponthoz érkeztünk, amelynél a számunkra hozzáférhető dolgok minden közelsége ellenére nyilvánvalóvá válik az idegenség, amely ebben a középkori világban visszamarad a számunkra.[267]

Ez az idegenség mondatik ki később is, bár meglehetősen sajátságosan: első lépésben Misch szinte áthidalhatatlannak mondja azt a szakadékot, amely feltárul, hogy azután legalább látszólag mégiscsak áthidalja, az illő filozófiai reflexiók felsorakoztatása révén. Arról van szó ismét, amit a protestáns világfelfogás sajátosságaként Charles Taylor a mindennapi élet felmagasztalásaként ragad meg.[268] Itt – nem idegenül attól, ahogyan korábban a gyerekzsivaj, a háznép gondja emlegetésével a házasság ellen érvelő Héloïse-szövegrészletet elemezte Misch – most Abélardnak azt a szövegrészét elemzi hasonló beállítódásban, amelyben mintegy szembeállítja Héloïse őróla, Abélard-ról mint világi tudósról alkotott eszményített képét saját Héloïse-ról mint Krisztus menyasszonyáról és apátnőről alkotott eszményített képével. Héloïse-ról, aki a világi életre szánt néhány gyermek szülése helyett immár a nőiségén fölülemelkedve szellemi gyermekek sokaságát szüli spirituális életre a szent szövegek útmutatásaira támaszkodva. Misch *Nachverständnise* itt élesen megkettőződik: az első bekezdésekben

[264] Uo., 626.
[265] Uo., 644.
[266] Uo., 573.
[267] „Wir befinden uns hier an einem der Punkte, wo uns bei aller Nähe des uns Zugänglichen die Fremdheit offensichtlich wird, die in dieser mittelalterlichen Welt für uns zurückbleibt." Uo., 574.
[268] Lásd Charles Taylor: *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989; vö. Boros Gábor: Charles Taylor and the „Affirmation of Ordinary Life": General Remarks and a Case Study on Lady Damaris Masham's Concept of Love, in J.-Cl. Gens – Olay Csaba (eds.): *Charles Taylor Interprétation, modernité et identité / Interpretation, modernity and identity*, N.p., Le Cercle Herméneutique Éditeur – Collection Phéno, 2014, 29–51.

a mindennapi élet felmagasztalásának perspektívájából, és valamiképp az „örök női"-nek, illetve örök anyainak a nézőpontjából tiltakozik erőteljesen a világi anyai-női hivatás leértékelése ellen.

> Itt ismét olyan pontnál állunk, amelynél föltolul számunkra a tőlünk idegen és a hozzánk közelálló középkori egybefonódása. Számunkra szélsőségesen természetellenesként jelenik meg, ahogyan itt leértékelődik az anyai hivatás; [...][269]

Ez kétségkívül valóban többes szám első személyben értendő érzelmi kifakadás: a mindennapi élet felértékelésének nézőpontja jelenik itt meg, nem a filozófia- és vallástörténeti hagyomány párját ritkító ismeretében gyökerező értelemadás. Ez utóbbi éles nézőpontváltásként van jelen a narratívában, még ha a többes szám első személyű beszélő pozíció meg is őrződik – ekkor azonban inkább már az értekező próza automatikusan alkalmazott kellékeként, nem az „általános emberi" nézőpont megjelenítéseként.

> Azonban az, ami szellemi-spirituális gőgként jelenik meg, másként néz ki, mihelyst történetileg tekintünk rá. Itt ismét az antik filozófiai hagyomány és a keresztény szerzetesség összekapcsolódásába ütközünk.[270]

Ezt követi a Szókratész–Diotíma-beszéd, a szépséghierarchia, és egyáltalán Abélard keresztény-platonikus nézőpontjának rögzítése, ahogyan az filozófiai perspektívából várható is. Mindenesetre jól látható ebből az előadásmódból, hogy míg a katolikus Gilsonnál az összekapcsolódó antik filozófiai hagyomány és keresztény szerzetesség nemhogy nem a megütközés forrása, hanem az értelmezői inspirációé, addig a szekuláris-protestáns Misch számára már csak kívülről szemlélhető, és ebből fakadóan már csak a történeti – azaz távolságtartó – értelmezés tárgya lehet, melyet a megütközés mély szakadéka fölötti ideiglenes függőhídként lehet elképzelni.

[269] „Wir stehen hier wieder an einem Punkt, wo sich uns das mittelalterliche Ineinander des uns Fremden und des uns Nähen aufdrängt. Uns erscheint es als ein Extrem von Unnatur, wie hier der mütterliche Beruf der Frau herabgesetzt wird; [...]" Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, 669.

[270] „Aber das, was als geistlicher Hochmut erscheint, sieht anders aus, wenn wir es historisch ansehn. Wir stoßen hier wieder auf die Verbindung der antiken philosophischen Tradition mit dem christlichen Mönchtum." Uo.

Típus és individuum viszonyának sajátos megjelenése a „középkorban”

A Dante-fejezet két változata és az önreferencialitás problémája

1) Dante szerencsétlenül járt Misch-sel annyiban, hogy a róla szóló fejezet újraírását már nem tudta befejezni halála előtt. Mi azonban szerencsések vagyunk annyiban, hogy Leo Delfoss, a 4. kötet 1. félkötetének Misch halála utáni kiadója a lehetőségekhez képest összeállította az új Dante-fejezet egy részét a kéz- és gépiratokból, függelékként pedig közölte a legelső, 1904-es változatot. Így aztán lehetségessé válik valamelyes bepillantást nyerni Misch gondolkodásának, módszertani megközelítésének alakulásába az évek során.

Tartalmilag a legfeltűnőbb jegy az eredeti fejezetben, hogy – a későbbivel ellentétben – teljes egészében az *Új élet*re *(Vita nuova)* koncentrál a Dante önéletírása rubrikában. A *Komédia* csak mintegy háttérként jelenik meg, kicsit úgy, mintha be szerette volna venni, de nem találta volna meg az eszközt, amelynek révén ezt megtehette volna. „A *Vita Nuova* maga adja kezünkbe a megértése kulcsát: a *Divina Commedia* összefüggésébe kell ágyazni”,[271] fogalmaz az eleje táján, a végén pedig megjelenik lezárásként: egyrészt az *Új élet* végén is, mintegy kimondatik a *Komédia* kompozíciós elve, másrészt a fejezet végén Misch lezárásképpen idézi is ezt a szöveghelyet.

Ez azonban nem jelenti az *Új élet* leértékelését, hisz aligha lehetne nagyobb becsben tartani annál, mint hogy összefoglalóan a következőket írja „e csodálatos műről”:

> Az önéletírás most tölti be első alkalommal a funkciót, hogy feltárja a benső vonatkozásokat az adott szerző élete és műve között: innen nézve Dante Vico és Goethe előfutára. Ám ez csupán csak egyik oldala ennek a csodálatos műnek.[272]

Módszertanilag mindenesetre rögzíthetjük, hogy a szöveg a nagy individuumok kultuszára épít, számára a történelem a nagy individuumok korszakalkotó teljesítményeiből áll össze. Ezeket a teljesítményeket, illetve ezek önéletírásban megnyilvánuló vetületeit kell egymáshoz illeszteni, hogy előálljon a történelem

[271] „Im Zusammenhang mit der Divina Commedia will die Vita Nuova verstanden sein.” Misch: *Geschichte der Autobiographie,* Vierter Band, Erste Hälfte, Dritter Teil: *Das Hochmittelalter in der Vollendung,* Aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Leo Delfoss, Frankfurt a/M, 1967, 533.

[272] „Die Autobiographie erfüllt jetzt zum ersten Mal die Funktion, die inneren Bezüge zwischen dem Leben und dem Werk eines Autors bloßzulegen: so ist Dante der Vorgänger von Vico und Goethe. Aber das ist nur die eine Seite dieses wunderbaren Buches.” Uo.

menete. Tehát messze vagyunk még a különböző idősíkokban zajló folyamatok szerepének feltárására irányuló törekvésektől, amelyek nemcsak a nagy individuumokat fosztják majd meg kultikus erejüktől, hanem az eseményeket is, hogy a folyamatoknak, a struktúráknak juttassák a középponti szerepet a történettudományban.[273] A korai Misch annyira messze van ettől, hogy a nagy individuum feltétlen tisztelete még abban is megnyilatkozik nála, ahogyan a szöveg szinte enthuziasztikusan beszél Dantéról, nyelve pedig szinte költői a benne alkalmazott poétikai eszközöktől, metaforáktól, gondolatritmustól, a lelkesült jelzők vagy rokonértelmű kifejezések halmozásától. Példaként álljon itt egy jellegzetes részlet, egyetlen mondat, amelyben végső soron összefoglalja Dante életét és művét a *Komédián* keresztül. Az egész fejezet egy képből indul: a száműzött Dante démonikus alakként járkál Verona utcáin…

> Így jelent meg Dante már kortársai számára is, ahogyan ő, a büszke száműzött, magányosan lépdelt Verona utcáin, mint egy démonikus alak a túlnani világból […] Így ábrázolta magát Dante […] Így lépdel Dante szeretetben és haragban és gúnyban és megvetésben, fájdalomban és részvétben és szemrehányásban és reményben, félelemben és megbánásban, jól végigszámolt haladásban az Inferno kínzó körein át Luciferhez a Föld középpontjába és föl onnan a tisztítótűz hegyére, amely a Mennybe vezet, mígnem aztán ifjúkorának eszménye, mígnem Beatrice a Paradicsomba nem vezeti őt: vissza fog térni a Földre, s a Földnek hírül fogja adni az isteni bölcsesség titkait és a világ végső megítélését, úgy, ahogyan szuverén módon ő maga Isten elhatározásaként megismerte azt.[274]

A fejezet annyiban különös felépítésű, hogy Dante mint felmérhetetlen jelentőségű kultúrhérosz bemutatása nagyobb teret foglal el, mint utóbb az *Új élet* explicit áttekintése, s a kultuszból fakadóan mind a Dante-fejezet kezdetén, mind az *Új élet* áttekintését megelőzően számos szerénységi formulával találkozunk:

[273] Vö. Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, ford. Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2003, különösen „Történelem, történetek és formális idősstruktúrák" és „Ábrázolás, esemény, struktúra", 147–178.

[274] „So erschien der Dante schon seinen Zeitgenossen, wie er, der stolze Verbannte, einsam durch die Straßen von Verona schritt, als eine dämonische Gestalt aus der jenseitigen Welt […] So hat sich Dante dargestellt […] So schreitet Dante in Liebe und Zorn und Spott und Verachtung, in Schmerz und Mitleid und Vorwurf und Hoffnung, in Furcht und Reue, in wohl berechnetem Fortgang durch die Folter-Kreise des Inferno zu Luzifer in den Mittelpunkt der Erde und den Berg des Fegefeuers hinan, der zum Himmel führt, bis ihn das Ideal seiner Jugend, bis Beatrice ihn in das Paradies geleitet: er wird auf die Erde zurückkehren und ihr die Geheimnisse der göttlichen Weisheit und das Weltgericht verkünden, wie er selbst souverän es als Gottes Ratschluß erkannt hat." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, Erste Hälfte, 532.

> S most véget ér a középkor, mi pedig vonakodva közelítünk legkiemelkedőbb géniuszához.[275]
>
> Ellenállásunkat leküzdve megpróbáljuk gyorsan áttekinteni e lélektörténet menetét úgy, hogy közben a lehető legkevésbé romboljuk szét a varázsát, s lemondva az olyasfajta elemzésről, amely a végső dolgokat akarja kimondani.[276]

Amit itt a lélek történetének nevez, az jellegében platonikus lélekfilozófia Misch értelmezésében, mint ahogy általánosságban is úgy véli, hogy a platonizmus Dante karakterisztikus jegye: a tamási arisztotelészi-skolasztikus rendszerhez, amelyet „ortodox egyházi tanításként" átvesz, hozzáteszi az Ágostontól és „az újplatonikus Boethiustól" átvett platonizmust. Úgy véli, a *Vendégség (Convivio)* című írásban, amely – az *Új élet*hez hasonlóan – saját költeményeinek igen részletes elemzése, az emberi nemességről szóló negyedik rész alapvetően Dante platonikus filozófiai antropológiája, amelyhez kapcsolódva az *Új élet* „lélektörténetét" a platóni *Lakoma* Diotíma-beszédében előadott szépséghierarchiának megfelelően kell érteni.

> És ha jól értjük az „Új életet", akkor legközelebb hozzá Platón Erószának fölemelkedése áll, amely a szép alakoktól a szép lelkekhez, a tudományokhoz emelkedik, hogy az isteni ideában pihenje ki magát. Ha egyáltalán közel kerülhetünk ehhez a csodálatos könyvhöz efféle képletek révén.[277]

Ezt a megállapítást követően, amellyel azért talán nem minden dantista értene teljességgel egyet, következik egy fontos megállapítás, most már magára az *Új élet*re mint költői autobiográfiára és annak újdonságára vonatkozóan a középkor kontextusában:

[275] *„Und nun endet das Mittelalter, und zögernd nahen wir seinem erhabensten Genius."* Különös, Burckhardtra építő történelmi kronológia Misch-é, amely Dantéval ér a „középkor" végére. Ezzel a különös vonással még találkozunk majd a második változat kapcsán. Uo.

[276] „Wir versuchen widerstrebend, den Gang dieser Seelengeschichte schnell zu überblicken, möglichst wenig von ihrem Zauber zerstörend und auf eine Analyse, die das Letzte aussprechen will, verzichtend." Uo., 540.

[277] „Und wenn wir das „Neue Leben" recht verstehen, so kommt ihm der Aufstieg von Platons Eros, der von den schönen Gestalten sich zu den schönen Seelen, zu den Wissenschaften erhebt, um in der göttlichen Idee auszuruhen, am nächsten. Wenn man überhaupt diesem wunderbaren Buch durch solche Formeln nahe kommen kann." Uo., 536. Az eddigi Misch-idézetekben is jól látszik, hogy mennyire magáévá teszi az elemzett mű stílusát. Kardos Tibornak *Az új élet*hez írott jegyzeteiben olvassuk, „hogy *Az új élet* prózájának egyik leggyakoribb kifejezése a »csodálatos« szó." Dante Alighieri *Összes művei,* ford. Babits Mihály és mások, Budapest, Magyar Helikon, 1965, 1010. A Dante-idézeteket ebből a kiadásból vesszük át, az oldalszámok erre a kötetre vonatkoznak majd.

> Mert ez mármost az új az örökké régi eljárásnak ebben az ábrázolásában: a lelki fejlődés ismét eljut a szabad és személyes költői kifejezéshez, nem görnyeszti az élmény számára kiszabott norma, s nem lengik körül mágikus kultikus hatások árnyai. Ezt az ajándékot hozza el végül a költészet az önéletírás számára.[278]

Ez a megállapítás az egész projekt szempontjából fontos, mert sokat elárul Misch eredeti elgondolásából, s abból, ami megmaradt belőle a későbbi időszakra. Már az Abélard-fejezetben is láthattuk, hogy milyen erős benne az a Max Weber nyomán elterjedt elgondolás a szekularizációról mint „varázstalanításról", amely a vallásból kiveszi az eredetileg benne lévő mágikus elemeket, amelyek az evilág mágikus befolyásolását irányozzák elő. Mischnél már a Júdás/Hermann-fejezetben is láttuk, hogy a katolikus egyháznak tulajdonítja a mágikus elemek alkalmazását, és – az ő terminológiájával – „felvilágosultnak" tekinti azokat, akik függetlenednek ettől a mágikus behatástól – mint amilyennek például a Gilson által névértéken elfogadott felszín mögötti, „valódi" Abélard-t tartja. Itt Dantét jellemző módon azért ünnepli, mert nem befolyásolják a kultusz mágikus elemei. Ez párhuzamos nála azzal, hogy ismét „szabad és személyes" lesz. Ez azért nagy horderejű megállapítás, mert összefügg azzal, ahogyan Dantét a középkor végének tekinti. Mint korábban, a személyiségfejlődést taglaló nagy tanulmányában láttuk, szabad személyiségnek lenni azt jelenti nála, hogy az illető személy kilépett a „morfologikus" személyiség jellegzetességéből, abból, hogy bármekkora individualitás is önmagában, személyiségének kiépítésében teljességgel követi kora elvárásait, gondolkodásmódját, anélkül nem volna értelmezhető. Abban az 1904-hez képest későbbi tanulmányban épp itt fedezi fel Dante és Petrarca döntő különbségét, s ezért sorolja Dantét a középkorhoz, Petrarcát pedig már a reneszánszhoz.

Mindenesetre a mágikus elemek Misch szerinti megléte a – történeti és szisztematikus értelemben vett – katolikus egyházban kezdettől végig komoly ellenvetések forrása Misch számára, még akkor is, ha ebben a korai Dante-írásban messze nem találkozunk olyan harcias megfogalmazásokkal, mint amilyenekkel a Júdás/Hermann és az Abélard-fejezetekben.

Ugyanakkor talán Misch friss lendületével magyarázható, hogy a platonizmushoz is kötődően olyan elgondolást is tulajdonít Danténak, amely meglehetősen heterodox, averroisztikus Arisztotelész-értelmezéshez volna kapcsolható,

[278] „Denn das ist nun das Neue an dieser Darstellung eines ewig alten Vorgangs: die seelische Entwicklung gelangt hier wieder frei und persönlich zu dichterischem Ausdruck, unverkümmert durch eine Norm des Erlebens und nicht umschattet von magischen kultischen Einflüssen. Das ist das Geschenk, das die Lyrik jetzt endlich der Autobiographie bringt." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, Erste Hälfte, 536.

olyasfajta elgondoláshoz, amely négy évszázad múltán Spinoza *Etiká*jának kezdő és végső perspektíváját határozza majd meg. Mindezt mindjárt rohamléptekkel ahhoz is hozzáköti, amit reneszánsznak nevez.

> Így aztán Dante számára minden, ami benne volt – művészete, szerelme, tudománya és erkölcsisége és vallása –, minden csupán hasonmása volt az élet Egy, örök, Istenben megalapozott ideaszerű tartalmának. [...] Így törnek elő Dante misztikájából a reneszánsz első szemérmes sugarai.[279]

Dantét Misch platonikusként egyszersmind a lélek nézőpontjának bevezetőjeként is ünnepli az önéletírás történeti perspektívájába. Ez a nézőpont persze kettős: a szenvedély – jelesül legfőképp a szerelem – és az elemző ész nézőpontja, amelyről Misch azt sugallja, hogy valamiképp egyszerre jelenti, ötvözi „a logikailag megragadhatatlan érzelmi folyamatnak ugyanazt a racionális boncolását, amelyet Abélard gyakorolt Héloïse leveleivel”,[280] és bármily meglepő, azt, ahogyan „[Dante] visszaadja közvetlenül előtörő hangokkal, ahogyan a középkorban csak Héloïse tudta, a kedély remegő mozgását”.[281] Ennek felel meg az, ahogyan Misch láttatja Dante alapvető eltérését a trubadúrok költészetétől – amely annyiban persze kiindulópontot jelentett számára, hogy már csak az *Új élet* szerkezete, a szonettek és összekötő értelmezésük is trubadúrmintákra megy vissza, mint ahogyan Misch ki is emeli. A lélek középpontba állítása hozza magával azt is, hogy a szerelem örök tárgya, Beatrice, a legkevésbé sem az a típusú evilági úriasszony, akihez a trubadúrénekek szólnak „földi jutalomért”, „hanem az isteni szemlélése és megdicsőítése az örök nőiben”.[282] Ez az implicit Goethe-utalás is mutatja, mennyire megingathatatlan Misch-ben még a nagy művész általános kultuszán belül is a Goethére irányuló.

A Dante-fejezetről szóló ismertetést egyrészt azzal zárjuk, hogy felhívjuk a figyelmet Misch éles szemére, mely a vallásossághoz való viszonyban külön látja azt, amit itt például „ortodox egyházi hitnek”[283] nevez, s azt, ami ennek a

[279] „So war für Dante alles, was in ihm war, seine Kunst, seine Liebe, seine Wissenschaft und Sittlichkeit und Religion nur ein Gleichnis des Einen ewigen in Gott gegründeten Idealgehalts des Lebens. [...] So brechen die ersten keuschen Strahlen der Renaissance aus Dantes Mystik hervor.” Uo., 537.

[280] „dieselbe Art des rationalen Sezierens eines nicht logisch faßbaren Gefühlsablaufs, wie sie Abälard gegenüber Héloïsens Briefen übte.”

[281] „[er] gibt in unmittelbar hervorquellenden Lauten, wie im Mittelalter nur Héloïse über sie verfügte, die fluktuierende Bewegung des Gemüts wieder [...]” Uo., 538, 539.

[282] „sondern Anschauung und Verherrlichung des Göttlichen in dem ewig Weiblichen [...]” Uo., 541.

[283] Uo., 542.

felbontását, „mágikus elemektől" való megfosztását jelenti, de legalábbis ígéri, mint amilyennek „Dante misztikáját" tekinti. Másrészt Misch élethossziglani ragaszkodását szeretném kiemelni ahhoz, amit – mint korábban már többször is volt erről szó – az önéletírás speciális igazságtartalmának tekint.

Az elsőnek említett éles szemű distinkció következményeként még a *Komédia* önreferencialitásához is eljut Misch, amelyet az átdolgozás során próbált elmélyíteni. Azt állítja ugyanis, hogy nem csupán ő veti Dante szemére, hogy az ortodox egyházi hit elnyomta ifjúkora vallási útkeresését a szabad személyiség kibontakoztatása felé, hanem Dante maga is. „Aszketikus szigorral" ítéli el önmagát a *Purgatórium*ban – amint Misch értelmezi – épp ezért a vallási megmerevedésért:

> és hamis út felé fordítja léptét
> csalfa képeit követvén a Jónak,
> amellyek máshogy adják, mint igérték. (XXX. ének, 130 skk)[284]
>
> És sírva mondtam: „Rossz utakra csaltak
> a jelenvalók, csalfa kéjeikkel,
> mióta tőlem arcod eltakartad." (XXXI. ének, 34 skk)[285]

Ami pedig az önéletírás speciális igazságigényét illeti, Misch felidézi az *Új élet*nek azt a részét, amelyben Beatrice halála után egy másik „nemes hölgy" iránti szerelem leírása található (XXXV. skk.). Ezt, írja Misch, minden módon igyekszik jelentéktelenebbnek mutatni, mint amilyen volt: az évekig tartó történetet napokká húzza össze,

> [...] mint egy menekülö árnyat, melyet eltüntetni a vallomásának semmire tekintettel nem lévő igazsága nem engedte, amely azonban ifjúsága történetének sorshoz hasonlóan szilárd egységét nem lazíthatta fel.[286]

Bizonyára így kell elgondolnunk a Dilthey-nél látott koncepció konkretizálódását, mely szerint „az élet írja önmagát – legalábbis félig."

2) Ami az átdolgozott, illetve átdolgozás alatt befejezetlenül maradt új Dante-fejezetet illeti, mindenekelőtt azt kell rögzítenünk, hogy Misch egyetlen mondatot sem vesz át a korai változatból. Nyilvánvalóan nem elsősorban azért, mert

[284] Dante *Összes művei*, 807.
[285] Uo., 809.
[286] „der aber die schicksalsfeste Einheit seiner Jugendgeschichte nicht lockern durfte." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, Erste Hälfte, 543.

nem találja megfelelőnek az egyes megállapításokat, hanem mert koncepcionálisan vállalhatatlannak tartja. Kifejezetten feladja azt az átfogó értelmű személyiségkultuszt, amely még áthatotta az első, 1904-es változatot.

> Mert számunkra elvesztette közvetlen meggyőző erejét a nagy művész romantikus, kultikus tisztelete, mint azé a „látnoké és hírvivőé, aki az emberi létezés egyébként közölhetetlen végső dolgairól" hoz hírt. E kultikus tisztelet meggyőző ereje a hívő korszakokban töretlenül megvolt (a platonikus jellegű filozófushitet is ide értve).[287]

Furcsa mód a beharangozás szerint ez mégsem azt jelentette, hogy a kultusz elvi jogosultságát vetette volna el. Sokkal inkább azzal nem értett egyet, hogy a gyakorlatban ki lett terjesztve általában minden művészre.[288] Ahogyan fogalmaz, egy kezünk ujjain meg lehet számolni a „végső, másként közvetíthetetlen dolgokba" belátó nagy művészek körét, akikre még mindig az ószövetségi próféták rokonaiként tekint. Alfred Weberre utal egy lábjegyzetben, és bizonyára egyetért a tőle idézett névsor tekintetében, amely Dantét, Michelangelót, Shakespeare-t és Goethét foglalja magában, noha azért Homérosz és Vergilius is bizonyára ide tartozott a számára. Dante olyannyira oda tartozott, hogy véleménye szerint nem pusztán méltóságban gyarapodott az önéletírás műfaja azáltal, hogy egy ilyen rangú költő tartotta fontosnak művei autobiográfiájának megírását, hanem egyenesen megszentelődött általa.

Két fontos és – mint a befejezetlenségből gyanítható – igen nagy horderejű eltérés figyelhető meg még az új fejezet rövid beharangozójában a korábbi változathoz képest. Egyrészt Dante jelentőségének egekig növesztése nyomán fölveti a kérdést, hogy ha egyszer a kiteljesedett középkorban lehetséges volt egy ekkora művészegyéniség megjelenése, akkor vajon nem kell-e revideálni azt az eredetileg kiindulópontul vett személyiségelméletet, mely szerint az igazi személyesség a reneszánsszal jelenik meg. Erre a kérdésre – mint már előre jeleztük – a személyiség két fő típusának megkülönböztetése révén, illetve azáltal ad választ, hogy másképp húzza meg a középkor és a reneszánsz közötti határvonalat. A másik fontos eltérés pedig a vizsgálódás legfontosabb tárgyát illeti – amire szintén utaltunk már –: most már csak a „legelőször tekintetbe veendő" szerepét kapja a „formálisan is önéletírás" *Új élet*, ezt követően azonban már egész

[287] „Denn für uns hat die romantische Verehrung der großen Künstler als der »Seher und Künder sonst nicht mitteilbarer Letztheiten« des menschlichen Daseins nicht mehr die unmittelbare Überzeugungskraft, die ihr in gläubigen Zeiten (den Philosophenglauben platonischer Art eingeschlossen) einwohnte." Uo., 445. Az idézetbeli idézet Alfred Weber *Das Tragische und die Geschichte* című 1943-as könyvéből való.

[288] Mivel az új fejezet különböző szövegekből lett összevágva, ezért nem lehet természetesen kizárni, hogy ez a beharangozó Misch köztes álláspontját tükrözi.

költői munkásságát tekintetbe kell venni, „amelyen feltűnően keresztülhúzódik egy önéletrajzi vonulat (*durch die sich ein autobiographischer Zug augenfällig hindurchzieht*). Ezt – a terveket rögzítő tartalomjegyzék szerint – alapvetően a *Komédia* és a *Vendégség* elemzésével kívánta teljesíteni Misch.

Ami az új *Új élet*-fejezetet illeti, feltűnő, mennyivel hosszabb a réginél, mennyivel szárazabb a megközelítésmód, mennyivel tárgyiasítóbb a narráció. Szinte a pozitivista irodalomtörténeti kézikönyvek modorában idézi fel Dante neveltetésének körülményeit, ahelyett, hogy a démonikus alak szinte expresszionista képével indítaná az elemzést. A szöveg jellemzésére magára is sokkal kevésbé a „lélektörténet" kifejezés adódik, mert sokkal jobban hangsúlyozza a való életben gyökerezettségét:

> […] mindegyik elé [a költeményekre céloz] hosszabb életrajzi elbeszélést állított, amely ahhoz a szituációhoz vezet, amely annak idején alkalmat adott a költemény megírásához, s melynek hangulati tartalma összefogottan kifejezésre jut benne; […]

> […] a *Vita nuova* nem pusztán csak énekek könyve kíván lenni, melyek mindegyike élvezetforrás egyrészt, de másrészt magától bevilágít a titokteli mélységekbe, hanem az élet dokumentuma is, amely mint ilyen követeli ki a megértést, […][289]

Az első változattal szemben, ahol az úgyszólván nem evilágról való platonikus háttéren volt a hangsúly, most már inkább az a kérdés merül fel az olvasóban, hogy nem túlzás-e immáron az ellenkező irányban, ha most pedig az életközeliséget hangsúlyozza Misch. Elvégre az egyik főszereplő a műben mégiscsak Ámor isten…[290]

A narráció eltárgyiasító jellegét az is mutatja, hogy a szaktörténész modorában jelzi az interpretációk különbségeit, s ezek felmutatása révén kíván előre haladni. Ennek bejelentését követően azonban teljesen megváltozik a hangsúly és az irány. Ami az első változat kifejlését a háttérből irányította – Jakob Burckhardt reneszánszértelmezése – az most kiindulópontnak mondatik. Hosszú idézetek hivatottak megjeleníteni Burckhardt álláspontját, szinte épp annak ellensúlyozására, hogy már nem látja etalonnak, s csak annyiban kiindulópont, amennyiben

[289] „[er hat] vor jedes von ihnen [den Gedichten] ein längeres Stück biographischer Erzählung gestellt, das zu der Situation hinführt, welche den Anlaß zu dem Gedicht gegeben hatte und deren Stimmungsgehalt darin zum zusammengefaßten Ausdruck gelangt ist;" Uo., 448; „die Vita nuova [will] nicht nur ein Buch der Lieder sein, die sich, jedes für sich, zum Genuß darbieten und von sich aus in geheime Tiefen hineinleuchten, sondern ein Lebensdokument, das als solches nach Verständnis verlangt, […]" Uo., 449.

[290] Itt persze ismét fölmerül az összevágott szövegek eredeti státuszának és összhangjának kérdése. Hisz a következőkben hosszan konfrontálja a különböző véleményeket az *Új élet* státuszáról, melynek végeredményeként olyan szkeptikus álláspontra jut, hogy inkább le is mond az elemzéséről.

Misch rákényszerül a következőkben példásan felsorakoztatott Dante-szakértők álláspontja nyomán a nála kirajzolódó kép módosítására. Az egyik komoly módosulás nem csekélyebb kérdést illet, mint a *Komédia* bevonását vagy kihagyását. Burckhardt kihagyja s az *Új élet*re koncentrál, mert, mint Misch idézi tőle – persze irigykedve a történelmi korra, amelyben élnie adatott –, a *Komédia* mindennapi étkünkké vált.[291] A másik változás pedig a középkor–reneszánsz problematika.

E problematika tárgyalása során újra megjelenik Abélard és Héloïse, valamint a nekik szentelt fejezetben hosszasan folytatott polémia a középkor sajátjogúságának elismertetéséért küzdő Étienne Gilsonnal. Mert Gilson sem hagyja ki az összevetést a levélfüzér és az *Új élet* között. Gilson úgy véli, a középkor annyiban nyilvánul meg a két szerető levelezésében, amennyiben mesterkélt kifejezési eszközök nélkül, a maguk természetességében törnek elő érzéseik. Ezzel szemben az *Új élet* csupa mesterkéltség abban az értelemben, hogy Dante a trubadúrköltők által megteremtett hagyományt vetíti rá saját élettörténetére és költeményeire, ezért érzései csak nagyon közvetve jutnak előtérbe.

Misch – ez esetben alighanem teljes joggal – rámutat arra, hogy ez a megközelítés biztosan téves. Az Abélard–Héloïse-levelezés teli van a retorikai hagyományból származó toposzokkal, semmiképp sem tiszta érzelemkifejezés, éppoly kevéssé, mint Dantéé, csupán csak más forrásból merítenek.

Az előző változat koncepciója szempontjából ezt követi a legnagyobb csapás. Misch ugyanis fölidézi az irodalomtörténeti kutatásban élenjáró Dante-szakértőket, leginkább Karl Vosslert és Rudolf Borchardtot – s közöttük persze magát Benedetto Crocét –, akiknek álláspontja egyrészt végképp meggyőzi őt arról, hogy Dante helye a középkorban van és nem a reneszánszban, ugyanakkor végül lehetetlenné teszi számára, hogy az *Új élet*et igazán komolyan vehető önéletírásnak tekintse. Lehetne úgy fogalmazni, hogy Dante oly nagy költő volt, hogy kicselezte számos értelmezőjét, mígnem az igazán részletekbe menő történeti kutatás ki nem mutatta, hogy Dante élete más volt, mint amilyennek a könyvecske mutatja. Olyannyira más volt, legalábbis Borchardt nézete szerint, hogy Dante valójában önigazolásként, jó hírnevének visszaszerzéséért írta meg, a való életén alapuló kétes hírének ellensúlyozására.

Misch ezzel kapcsolatban persze hangot ad fenntartásainak. Úgy véli, itt ugyanaz a pszichologizáló-naturalizáló tendencia kap szót, amelynek alkalmatlanságára a szellemtörténeti kutatásban már a korábban elemzett, Dilthey munkásságát a Nietzschével szemben érzett kisebbrendűségi komplexusra viszszavezetni próbáló írással szembeni reakciójában rámutatott. Ugyanakkor nehéz helyzetben van annyiban, hogy Gilsonnal szemben érvelve Abélard bensőleg

[291] Uo., 452.

igaz megtérése ellen, maga is masszívan épített erre az eljárásra. Abélard első levelét, vagyis a *Szerencsétlenségeim története* című írást, amelyben átveszi Fulco prépost ellene irányuló vádjait és az isteni igazságosság megnyilvánulásaként láttatja személyes-testi tragédiáját, ama törekvésének megalapozását szolgáló kísérletként értelmezi, mely kétes hírnevének helyreállításával lehetővé teszi számára a visszatérést Párizsba és a tanítás újrakezdését. Így aztán abból a kényelmetlen helyzetből, amelyben nem tudja a régi módon elemezni az *Új élet*et, de nem tudja igazán elfogadni Dante szándékainak az általa Abélard-nak tulajdonítottakkal való azonosítását sem, azzal a szkeptikus elhatározással vágja ki magát, hogy gyakorlatilag félreteszi az *Új élet*et mint önéletírást. Egyúttal – voltaképp előremutatóan – fölvezeti az egész dantei életmű, és kiváltképp a *Komédia* önreferencialitásából fakadó önéletírási értelmezhetőségének lehetőségét.

Ez a dilemma azonban, ha jól látjuk, nem magában a költői műben, hanem a róla alkotott ingadozó nézetekben alapozódik meg, melyeknek persze azért van alapjuk magában a dologban is. Hogy ezt átlássuk, csak arra van szükség, hogy kibővítsük a látókörünket, és ahelyett, hogy Dante ifjúkori művét önmagáért vizsgálnánk, mindazt, amit költőileg létrehozott, a maga összességében vegyük szemügyre az önábrázolásra vonatkozó kérdésünk vonatkozásában. Ha így teszünk, akkor azon a helyen találkozunk szembe egyfajta válasszal, ahol, külsődlegesen nézve, a legkevésbé várnánk: a kiteljesedés magaslatán, ahol az *Isteni színjáték* a magasba tör.[292]

Es ist etwas Unerwartetes [Ez valami váratlan] – írja Misch rögtön e konklúziót követően az új szakaszban, majd tíz oldalon keresztül részben a *Komédia* nagyságát méltatja, részben azt húzza alá, miért s mennyire váratlan ez az eredmény. Külső szemlélőként nem biztos, hogy mindenki egyetértene e szövegrész bekerülésével a válogatásba, különösen, ha hozzávesszük, hogy az újrakezdés egyik eleme azoknak a már akkor hozzáférhető szaktanulmányoknak a felsorolása, amelyek az önreflexió nézőpontjából foglalkoznak a *Komédiá*val.[293] Meglepő módon az a mondat, amelybe belekapaszkodva egyfajta – ugyan külsődlegesen induló – elemzést kezd Misch, épp azt emeli ki az egész *Komédia* kapcsán, amit

[292] „Dieses Dilemma ist doch, wenn wir recht sehen, nicht in dem Dichtwerk selbst, sondern in den schwankenden Ansichten von ihm gegründet, die freilich auch ihren Grund in der Sache haben. Um das zu sehen, brauchen wir nur unsern Gesichtskreis zu erweitern, und statt Dantes Jugendwerk für sich zu betrachten, seine dichterische Produktion insgesamt auf unsere Frage nach seiner Selbstdarstellung hin ins Auge zu fassen. Dann kommt uns eine Antwort an dem Ort entgegen, wo man, von außen herankommend, es am wenigsten erwartet: auf der Höhe der Vollendung, auf der die Göttliche Komödie emporragt." Uo., 480.

[293] Nem tekinthetünk el attól, hogy felhívjuk a figyelmet a sok könyvtárnyi Dante-irodalom egyik legutóbbi nagy teljesítményére, amely épp a *Komédia* önreferencialitásával foglalkozik: Kelemen János: *„Komédiámat hívom tanúmul". Az önreflexió nyelve Danténál*, Budapest, ELTE Eötvös, 2015.

el kívánt hárítani az *Új élet* felől: hogy apológia volna a „szent költemény": „Külső életének története szempontjából a szent költemény apológia."[294]

A lényeges az ő szempontjából azonban mégsem ez, hanem ugyane szerző másik utalása, ezúttal arra, hogy Dante hasonlóképp megélte az istenérzékelés beteljesült pillanatát, mint Ágoston, aki a *Vallomások* IX. könyvének 14. fejezetében írja le, hogyan élte meg édesanyjával, Mónikával együtt azt a pillanatot, amelyben magát Istent önmaga által „hallották beszélni". Misch ezt úgy rekonstruálja, hogy maga az e pillanathoz való eljutás a platóni fölemelkedés logikájának megfelelően történik, s ennyiben objektív elbeszélést kapunk. Ám a végén Ágoston átvált Máté evangéliumára, és 25,21-et idézve írja: „menj be urad örömébe!"[295] Vagyis az objektív-filozófiai leírás átvált a szubjektív dimenzióba azáltal, hogy az egyes szám harmadik személyű személyes névmást a második személyűre váltja a szöveg. Ez azt jelzi Misch értelmezésében, hogy Ágoston nemcsak leír egy általános teológiai-filozófiai lehetőséget Isten közvetlen megtapasztalására, hanem önmagára fordítja a figyelmet és a saját maga által átélt pillanatról beszél.

Ez Misch pillanata, amelyben fölvetheti a döntő kérdést:

> [...] vajon Danténál, a paradicsomi fenségesség látomásának esetében is a legmagasabb fokon személyes vallási élet eltárgyiasításával van-e dolgunk, azaz, általánosan szólva, a szubjektivitás tanúsításával a vágyódásnak az „igazság" látásában való beteljesülésében?[296]

Az alternatíva az volna, hogy Dante pusztán leírja költőien a hit tanításait.

A kanyargós gondolatmenetet nem követve minden fordulatában, leszögezhetjük, hogy Misch Dantéban éppen személyisége megkettőződését tekinti „középkorisága" alapvető jegyének: egyrészt ugyan látjuk, amint ő maga megjelenik a pokolban és majdnem erőt vesz rajta az ájulás a Francescával való együttérzés miatt – ám ugyanakkor mégiscsak a pokolban vagyunk, mérhetetlen távolságban Istentől, s éppen Dante az, aki oda helyezi Francescát engedelmeskedve a megkérdőjelezetlenül érvényesnek elfogadott katolikus hit követelményeinek. Ennek másik aspektusa, amit Misch kiemel azzal kapcsolatban, amit ő Dante primitívnek tűnő hitének tekint:

294 „Für die Geschichte seines äußeren Lebens ist das heilige Gedicht eine Apologie." Misch e mondatot E. G. Gardner tanulmányából idézi (E. G. Gardner: Autobiography in the Divina Comedia, *The Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 6, 1922, 403).

295 A Szent István Társulat fordítása egyezik meg a Misch által adott szöveggel, ezért ezt idézzük.

296 „[...] ob wir es auch bei Dantes Vision der paradiesischen Herrlichkeit mit einer Vergegenständlichung des höchst persönlichen religiösen Lebens, also, allgemein gefaßt, mit einer Bekundung der Subjektivität in der Erfüllung der Sehnsucht nach der Schau der „Wahrheit" zu tun haben." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, Erste Hälfte, 497.

> Itt beleütközünk a filozófiailag művelt költőnél a számunkra primitívnek ható hitbe az érzékfeletti világ valóságában, [...]
>
> Danténál ez a vallásilag megalapozott pogány-katolikus hit a láthatatlannak az érzékek körébe esésének lehetőségében, amely a „hit korszaka" mint olyan számára jellegzetes, egybeesik a költői képzelőerő hatalmával, amely saját természetének megfelelően teremtményeinek testszerű valóságot kölcsönöz. [...] mindenesetre világos, hogy a költő látomásának, amelynek hiteléül kellett szolgáljon a nehézkes kommentár, nagyon más értelme van, mint a megismerésre való törekvés eksztatikus beteljesülésének, amelyről Szent Ágoston tudósított *Vallomásai*ban; és így a vallásos önéletírás legfőbb dokumentumával való összevetés ahelyett, hogy Dante művébe vezetne be, inkább amaz élmény jellegének kérdéséhez vezet vissza, amely a Paradicsom prológusát követve, a *Komédia* „legmagasabbrendű" részének anyagát szolgáltatta.[297]

A Paradicsom prológusával kapcsolatban pedig már leszögezte Misch, hogy

> [...] amikor a költő bizonygatja, hogy maga megjárta a legmagasabb mennyet, amelyről merészen beszámolni készül, annak nyilvánvalóan nagyon más értelme van, mint egy eksztatikus vallomásnak. Ha azt, amit ő maga bizonygat, ilyen szószerinti, pozitív-vallásos értelemben vennénk, az a költői szándék naiv félreismerésével lenne egyenértékű, azzal összevethető, amilyen naiv módon Verona népe a Pokol költőjét, Boccaccio tudósítása szerint, mint azt az embert csodálta, aki lent járt a pokolban.[298]

Amint emlékszünk, épp ezzel a képpel kezdődött az eredeti Dante-fejezet 1904-ből, melynek szerzője, ha nem is pont ezen a naiv módon, de talán azért ettől nem is nagyon messze lévő motívum alapján nagyon is osztotta a veronaiak csodálatát

[297] „Hier stoßen wir bei dem philosophisch gebildeten Dichter auf den uns primitiv anmutenden Glauben an die Realität der übersinnlichen Welt, [...] Bei Dante traf diese religiös begründete, heidnisch-katholische Sinnfälligkeit des Unsichtbaren, die für das „Zeitalter des Glaubens" als solches charakteristisch ist, mit der Macht der dichterischen Einbildungskraft zusammen, die ihrer eigenen Natur gemäß ihren Gebilden leibhaftige Wirklichkeit verleiht. [...] jedenfalls ist klar, daß die Vision des Dichters, zu deren Beglaubigung der umständliche Kommentar dienen sollte, einen sehr anderen Sinn hat als die ekstatische Erfüllung des Erkenntnisstrebens, von der der heilige Augustin in seinen Konfessionen berichtet hat, und so führt der Vergleich mit dem Hauptdokument der religiösen Autobiographie statt in Dantes Werk hinein vielmehr zu der Frage nach der Eigenart des Erlebnisses zurück, das, dem Prolog zum Paradiso zufolge, die Materie zu dem „erhabensten" Teil der Comedia abgegeben hat." Uo., 503.

[298] „die Versicherung des Dichters, daß er selber in dem höchsten Himmel gewesen sei, von dem zu berichten er sich erkühnte, offenbar einen sehr anderen Sinn als den einer ekstatischen Konfession. Das Selbstzeugnis in einem solchen wörtlichen, positiv-religiösen Sinne zu nehmen, dürfte eine naive Verkennung der dichterischen Absicht sein, vergleichbar der Naivität mit der das Volk von Verona den Dichter des Inferno, Boccaccios Bericht zufolge, als den Mann bestaunte, der in der Hölle gewesen war." Uo., 499.

az „igazán nagy" költő láttán. Annyi bizonyosnak látszik az új fejezethez készült vázlatok alapján, hogy Misch szakított ezzel az ifjúkori önmagával. Sőt nem csupán önmagával, ahogyan azt az új fejezet élére a szerkesztő által helyezett, korábban már idézett mondat ki is mondja.

> Mert számunkra elvesztette közvetlen meggyőző erejét a nagy művész romantikus kultikus tisztelete, mint azé a „látnoké és hírvivőé, aki az emberi létezés egyébként közölhetetlen végső dolgairól" hoz hírt. E kultikus tisztelet meggyőző ereje a hívő korszakokban töretlenül megvolt (a platonikus jellegű filozófushitet is ide értve).[299]

Alighanem ezzel Misch számára elveszett az érzékfeletti érzékelhetőségének naiv hite, ahogy fogalmazott, de a legkevésbé sem lehetetlen, hogy kilépett a hívő korszakokból is, nem csupán a zsidó-keresztény hitet értve ezen, hanem a platonikus jellegű filozófushitet is. Az mindenesetre bizonyos, hogy – ennek nyomán is – túl sok kérdőjel tehető az új koncepció tartópilléreinek szánt elemek köré ahhoz, hogy e vázlatok alapján reménykedni lehetett volna a plauzibilis végső kidolgozásban.

Petrarca

Nehéz volna nagyobb ellentétet találni Misch művének univerzumán belül, mint amely – természetesen inkább *nolens*, mint *volens* – a Dante-fejezet és a Petrarca-fejezetet előkészítő, a reneszánszt bevezető sorok között tárul fel. Itt látszik igazán, milyen léptékű változások mentek végbe Misch-ben az eredeti kézirat megírását követő ötven-hatvan évben. Nehéz megítélni, mennyi írandó ebből a saját élettörténetében fellépő törések számlájára, és mennyi az immanens, történeti kutatások által magukkal hozott szemléletbeli változásokéra. Mindenesetre, míg a Dante-fejezet első változata teljességgel alkalmatlannak bizonyult arra, hogy a nyomtatott kötet része legyen, és már nem sikerült a reneszánsz–középkor választóvonal új értelmezésének, valamint a megváltozott Dante-képnek megfelelő új fejezetet kidolgoznia Misch-nek, addig az eredeti változatban kiadott záró kötet az eredeti, teljességgel Burckhardtra hagyatkozó reneszánszkép szellemében indul el. Nem túlzás azt állítani, hogy a Bevezető *rajongón* zengi a reneszánsz dicséretét, az pedig már végképp teljességgel abszurdnak tűnik, hogy 1969-ben megjelenik a szerző 1904-es leírhatatlan boldogságról tanúskodó szövege afelett érzett öröme folytán, hogy saját kora azonosul a reneszánsszal. Csak ezt a kis részletet mutatjuk most be:

[299] Uo., 445.

> Ez évszázadok nagysága, a teremtőerő földuzzadása az emberekben, az önálló, önmagában nyugvó individuum kialakulása, ez teljes egészében jelenvaló a számunkra, ez a magasabb médium, amelyben mi magunk is élünk, és Jakob Burckhardt itt ebben a történelmi jelenségben a mi saját életérzésünk egyik leglényegesebb vonását fedezte fel és tudatosította.[300]

Ha leszámítoljuk ezeket a túlfűtött érzelmi állapotról tanúskodó sorokat, akkor a filozófusként és történészként is megfontolandó állítások a reneszánsznak nevezett korszak önéletírásaival kapcsolatban a következők. Először is rögzíti Misch, hogy már nemcsak elszórtan találkozunk egy-egy önéletírással, elsősorban a „vallási egyesületek" (*religiöse Verbände*) körein belül, hanem az egyedi emberek „szabad önállósága" (*freie Selbständigkeit*) minden társadalmi rétegben rendszeresen rálel az önéletírásra mint adekvát kifejezési eszközre. A második állítás az irodalmi formára vonatkozik. 1904-ben a „középkort" bizonyára úgy tekintette, hogy általánosan alkalmazandó irodalmi formákba kellett kényszeríteni az önéletírásokat. Ezzel szemben állítja, hogy az újnak tekintett korszakban „minden egyes individuum sajátos módon nyilvánítja ki magát". S amit kinyilvánít, annak állandó eleme, hogy az emberi nagyság még akkor sem vezethető vissza a természettől kapott adottságokra, ha ezek az adottságok számosak. Amire visszavezethetők, az pedig az „akaratból származó alkotó energia", amelyhez az észt Misch jellemző módon a pejoratív és pozitív jelentés között ingadozó *selbstherrlich* („önmaga uralkodó", ami lehet az autonómia felé hajló autarkia, de önelégültség is) jelzővel kapcsolja (*selbstherrliche Vernunft*), de az is csak esetlegesen kapcsolódik hozzá.[301] Cardanót tekinti itt ez új konstelláció betetőzőjeként, és mint majd látni fogjuk a neki szentelt fejezet elemzésekor, igen sajátos módokon jelenik meg az individualitás, mint ami bizonyára az akarati eredet lefordítása ebben az összefüggésben. Ennek úgyszólván misch-i betetőzése az itt megjelenő *Individualart* („individuálművészet") szóképzés, amellyel azt az ókori példákkal szemben kifejlesztett reneszánsz elgondolást és gyakorlatot jellemzi, amely szerint

[300] „Die Größe dieser Jahrhunderte, das Anschwellen der schöpferischen Kraft in den Menschen, die Entwicklung des selbstständigen, in sich ruhenden Individuums, das ist uns so völlige Gegenwart, es ist das höhere Medium, in dem wir selbst leben und Jakob Burckhardt hat hier in der geschichtlichen Erscheinung einen der wesentlichsten Züge unseres eigenen Lebensgefühls entdeckt und bewußt gemacht." Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte. *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a/M, Schulte-Bulmke, 1969, 573.

[301] Az első bekezdés amúgy nehezen értelmezhető azonosulása után nehéz nem belelátni ebbe a leírásba Misch-nek a saját koráról alkotott képét, illetve azt az eszményt, amelynek megfelelően cselekedni a saját korában is helyénvalónak tartaná. Ez nyilvánvalóan az autoriter decizionizmus valamilyen változata lehet, a fenti leírás alapján.

„a stílus a személyiség kifejeződése". Mindemellett azonban általános sajátosságként emeli ki az önmagára irányuló vizsgálódó pillantás (*Selbstanschauung*) tárgyszerűségét. Mindennek kiemelkedő és kiemelendő példája lesz Petrarca.

A Petrarca-fejezet felépítése persze eléggé különös, amennyiben az egyik lezáró mondata gyakorlatilag rögzíti, hogy az önéletírások történetében hatása minimális:

> Így végül aztán az önéletírás műnemének előmenetelében Petrarca önéletírásának különleges jelentősége is teljesen háttérbe szorul zseniális individualitásának általános hatása mögött [...][302]

Gyanítható, hogy Misch számára azért volt fontos Petrarca kiemelése, mert őbenne folytatni tudta a reneszánsz személyiség határtalan ünneplését, amelyet a bevezetőben kezdett meg. Dilthey-jel való tanítványi *Wahlverwandtschaft*ját – ahogyan a fejezetben Petrarcát köti Augustinushoz – ezen a szinten is elárulva, az akaratot, az energiát, az evilági élet kiélését emeli ki a szintaktika szintjén is. Jellemző kifejezései az *un-* vagy *-los* fosztóképzős vagy másképp határolatlanságot jelentő szóalakok, amelyek az ész, a racionalitás háttérbe szorulását jelzik: *unermeßliche wechselvolle Lebendigkeit* („felmérhetetlen, változással teli elevenség"), *ruhelos begehrendes, nimmer befriedigtes Herz* („nyugtalanul vágyakozó, kielégülést sosem találó szív"), *ständiger Wechsel der Stimmungen* („a hangulatok állandó változása"), *unsagbare Zerrissenheit* („kimondhatatlan szétszakítottság"), *Vollgefühl* („az érzések teljessége"), *uneindämmbarer Reichtum* („gátak közé szoríthatatlan gazdagság" – lelki értelemben véve), *unzähmbarer Lebensdrang* („az élet megzabolázhatatlan nyomulása"). Pont ezt emeli ki Misch akként az újként, amely Petrarcában „keresztülbirkózta magát" (*sich durchrang*): nem elégedve meg sem a keresztény, sem az antik moralitás hitre vagy észre építő szabályozottságával

> [...] érvényre juttatta a kíváncsian érző részvételt a világ és az emberek minden jelenségében, [...] a vallási megsemmisülés és az evilági életöröm eme kettős fényében láttatta nyugtalanul vágyakozó, kielégülést sosem nyerő szívét, a hangulatok állandó változásában és a fantázia álmaiban [...][303]

[302] Uo., 582.

[303] „[daß er ...] die neugierig fühlsame Anteilnahme an allen Erscheinungen der Welt und der Menschen behauptete, daß er in diesem Zwielicht von religiöser Entwerdung und diesseitiger Lebensfreude sein ruhelos begehrendes, nimmer befriefigtes Herz in dem ständigen Wechsel der Stimmungen und der Träume der Phantasie sehen ließ [...]" Uo., 577.

Ebből fakad, hogy Misch szerint nem szabad félreérteni a híres Augustinus-hivatkozásokat, amelyek nem a „kolostorok gyóntató atyái pszichológiájának" *(Beichtvater-Psychologie der Klöster)* alkalmazását jelentik, de nem is „a sztoikusok morális raisonnement-ját" *(moralisches Räsonnement der Stoiker)*, hanem annak megalapozását a lélekelemzésben, amit Misch az individuális lelki gazdagság szabad, művészi szemléletének *(freie künstlerische Anschauung des individuellen seelischen Reichtums)* nevez.

Amit még érdemes kiemelnünk ebből a rövid fejezetből, az annak illusztrálása, amit a *Bevezető* az individuális formák megjelenésének tekint az önéletírások kialakításában. Önéletírásként könyveli el Misch a világ megvetéséről szóló *dialógusokat*, a *levélforma* többféle alkalmazását, beleértve az önmagának szólókat, amelyek legfontosabb példája a – végül is töredékben maradt – valódi önéletírás, *Epistola ad posteros* vagy *Epistola posteritati* címmel. Mélyebb elemzéseket nem kapunk e fejezetben, bizonyára jelentősen megnövelt terjedelemben jelentette volna meg ezt a fejezetet is Misch, valószínűleg az eredeti elhagyásával, ugyanúgy, mint Dante esetében tette volna.

Az apró Descartes- és az aprólékos Cardano-fejezet

Descartes és az *histoire de mon esprit*

Az önéletírás-történeti mű elemzését lezáró fejezetünk kiindulópontja az az egyszerű tény, hogy e monumentális műben Misch kifejezetten kiemeli ugyan Descartes *Értekezés a módszerről* című írását a 16–17. századi intellektuális önéletírás legszebb példájaként – anélkül azonban, hogy részletesen elemezné az *Értekezés*t akár mint önéletírást, akár mint filozófiai művet.

> Így lépnek föl a humanisták által uralomra juttatott irodalmi életrajzokon belül azok, akik önmagukat mutatják be, s akik a tanulmányokról szóló beszámolót és a hivatás megválasztásának taglalását a fejlődéstörténet irányában fejlesztik tovább. Közülük is kiemelkedik csúcsteljesítményként Descartes *Discours de la méthode* című műve. Közös alapvonásuk a fokozatokban kibontakozó konstruktív szerkezet: kezdetben van a kétely az áthagyományozott tudás állagát illetően, majd közvetlenül az élethez fordulnak, hogy annak hamisítatlan vonásaiból megismerjék a tiszta igazságot, s végül következik a gondolkodásban és az erkölcsi életben kiküzdött stabilitás.[304]

[304] „So treten nun innerhalb der durch die Humanisten zur Herrschaft gebrachten literarischen Biographie die Selbstdarsteller auf, welche den Studienbericht und die Erörterung der Berufswahl in die Richtung der Entwicklungsgeschichte fortbilden. Ihr Höhepunkt liegt in Descartes'

Ez a leírás bizonyosan helytálló,[305] ha irodalomtörténetileg nézzük. Ugyanakkor mi sem egyértelműbb, mint hogy az *Értekezés* szövete felettébb összetett, messze nem puszta önéletrajzi narratíva. Descartes igen népszerű műve még csak nem is autonóm értekezés, hanem csupán bevezető a *Kísérletek (Essais)* összefoglaló címen megjelentetett három értekezéshez, a *Geometriá*hoz, a *Dioptriká*hoz és az *Égi jelenségek*hez. Az *Értekezés a módszerről* tehát egyfajta ragadványcím egy olyan szövegen, amely a lehető legkevésbé foglalkozik olyan módszertannal, amilyet alkalmazni is lehetne a tudományos kutatásban. Ezt a szerepet, ha egyáltalán valamelyik műnek tulajdonítani lehet a descartes-i korpuszon belül, akkor a befejezetlen és a szerzője életében kiadatlan *Szabályok az értelem vezetésére* címűnek kellene.[306] Az *Értekezés*t övező kitüntető figyelem bizonyára a kétségbevonhatatlanul önéletírás jellegű első két, esetleg három részre vezethető vissza, amelyek sajátos fausti karaktert kölcsönöznek az egész szövegnek, amely, mint Guez de Balzac-nál és Misch-nél egybehangzón olvastuk, a szerző önmegvalósítását beszéli el. Nem nagyon kételkedhetünk abban, hogy ez volt az *Értekezés*nek az a jegye, amelynek okán Misch a kora újkor önéletrajzi irodalmának csúcsteljesítményeként ünnepelte azt.

„Discours de la méthode". Ihr gemeinsamer Grundzug ist der konstruktive Aufbau in den Stufen: zu Beginn der Zweifel am Bestande des überlieferten Wissens, dann das unmittelbare ans Leben Sichwenden, um aus seinen unverfälschten Zügen die lautere Wahrheit zu erkennen, endlich der Gewinn einer festen Position des Denkens und sittlichen Lebens." Uo., 733.

305 Különösen, ha még Guez de Balzac Descartes-hoz írott, sokszor idézett, 1628-ból való levelét is idevesszük, melyben emlékezteti barátját ígéretére az *histoire de Votre esprit* megírásáról: „Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plait, de l'Histoire de Votre Esprit. Elle est attendue de tous nos amis, et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon, qu'on appelle en langue vulgaire Monsieur de Gersan.Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air; à considérer vos prouesses contre les géants de l'École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses, etc." („Ami a továbbiakat illeti, Uram, emlékezzék meg, kérem, szellemének történetéről. Minden barátunk várja, Ön pedig megígérte, nekem Clitophon atya jelenlétében, akit a népnyelven Gersan úrnak hívnak. Élvezettel fogjuk olvasni küválozatos kalandjait a levegő középső és legmagasabb régiójában; hasonlóan gyönyörködünk majd hőstetteiben az Iskola gigászaival szemben, az útban, melyen kitartott, a haladásban, melyet elért a dolgok igazságának kutatásában stb.") A következő kötet alapján idézzük: René Descartes: Œuvres complètes, vol. III, *Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Gallimard, 2009, 26.

306 „[...] les quatre règles de la méthode énumérées dans la partie II, ainsi que les réflexions qui les accompagnent et qui portent en particulier sur l'ordre des mathématique, sont une formulation très simplifiée de certains des préceptes proposés dans les Regulae. Ce n'est en fait que dans les Regulae que l'on trouve un exposé réellement circonstancié, quoique inachevé, de la méthode nouvelle : dans le Discours Descartes se donne l'occasion « de dire quelque chose » de la méthode, non de l'expliquer tout entière." Uo.

> 1637-ben pedig előlépett Descartes *Discours de la méthode*-jával, amely fénytől átjárt és világos, s mint ilyen, az ész és az akarat nemesi uralmáról tanúskodik; a francia szellem lenyomata jelent itt meg, ahogyan az nem is csekély részben épp Descartes gondolkodásának modelljét követve formálódott, egy nagy gondolkodó fejlődésmenete, éspedig magának a megismerésnek az ő módján felfogott összefüggéséből tudatossá téve.[307]

Már említettük, hogy a Descartes-ról szóló szövegrészek is terjedelmesebbek és elmélyültebbek lettek volna, mint mai formájukban. Talán még külön fejezetet is alkottak volna, amiről a mostani változatban nincs szó. Van azonban egy ennél sokkal zavarba ejtőbb vonása annak, ahogyan Misch kezeli Descartes-ot. Mert nem csupán arról van szó, hogy kissé felszínesen dicséri az *Értekezés*t kiemelkedő jelentőségű önéletírásként, hanem arról is, hogy csakugyan nem kapott külön fejezetet, miközben jelentőségben legalábbis nem szorul Abélard mögé, aki végül könyvet kapott a könyvben. E rejtély megértéséhez a filozófiai álláspontok fölidézésére van szükség, amihez célszerű visszanyúlnunk ahhoz, amit a bevezető részekben elemeztünk, ti. hogyan épült rá Misch történeti főműve Dilthey két értelemben is emfatikus önéletírás-koncepciójára. Először is a koncepciót Dilthey azért alakította ki, hogy megragadja valamiképp az auto-bio-gráfia etimológiailag is értelmezhető pregnáns értelmét, az „élet-amint-írja-önmagát" gondolatát. Az emfázis másik értelme pedig az volt, hogy segítségével remélte megtalálni az alapkövet a történeti tudományok „objektív" megalapozása számára. A hagyatékban fennmaradt fragmentumok közül ennek felmutatására idéztünk részleteket arról, hogy az önéletírások „az életről folytatott elmélkedés *(Besinnung)* legközvetlenebb kifejeződései", vagy hogy

> [a]z önéletírás az a legfőbb és legtanulságosabb forma, amelyben az élet megértésével találkozunk. [...] az, aki megérti ezt az életutat, azonos azzal, aki létrehozta. Ebből adódik a megértés különleges bensőségessége. Ugyanaz az ember, aki az összefüggést keresi az élettörténetében, már képzett különböző szempontok szerint egyfajta összefüggést az életében, mindabban, amit életének értékeiként érzett, amit céljaiként megvalósított, élettervként fölvázolt *(entworfen hat)*, amit visszatekintve fejlődéseként, előretekintve életének alakulásaként/alakításaként *(Gestaltung)* és a benne megvalósítani próbált legfőbb jóként megragadott – és most ezt az összefüggést kell kimondania.[308]

[307] „Und nun trat 1637 *Descartes* mit seinem »Discours de la méthode« hervor, durchleuchtet und klar, das Zeugnis von der Adelsherrschaft der Vernunft und des Willens; das Abbild des französischen Geistes, wie er nun und nicht zum geringen Teil an Descartes sich formte, erschien hier der Entwicklungsgang eines großen Denkers, aus dem Zusammenhang der Erkenntnis selbst, wie er ihn begriff, bewußt gemacht." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 736.

[308] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 68. (A fordítást módosítottam.)

Érdemes azt is fölidézni, hogy Dilthey az önéletírások kontextusában vezeti be a kategóriákat, amelyeket alkalmasnak vél ama véges emberi szellem életének megfelelő megértésére, aki megtapasztalja, majd igyekszik fogalmilag is megragadni önmagát, s aki még később elbeszéli, amit talált s megalkotott, és mindezt *alapvetően másként, mint ahogyan a természettudományos közlemények számolnak be leletekről és konstrukciókról.*

Van tehát koherensnek tűnő történetünk egy befolyásos tanáregyéniségről, akinek töredékes leírásban fennmaradt fő eszméit tanítványa állította össze és fejtette ki. Ám e történet legmeglepőbb vonása, amely beletorkollik Misch rövid Descartes-ról írott méltató soraiba, hogy noha Misch kiváló filozófus volt – mint erről bőségesen meggyőződhettünk –, mégsem méltatja Descartes munkáját *filozófiai* teljesítményként. Erre is ráirányítja figyelmünket az a nemtörődömség, amellyel iménti idézetünk *az ész és az akarat* dominanciájáról beszél – mintha nem volna döntő jelentőségű különbség, hogy egy filozófus az észnek vagy az akaratnak ad domináns szerepet a rendszerében. Elég, ha csak arra gondolunk, milyen eltérő interpretációkat hoz magával, ha valaki több vagy kevesebb hangsúlyt helyez Descartes tézisére az egyik Mersenne-hez írott levelében arról, hogy még az örök igazságok is Isten akaratától függenek. Egy *filozófiai* elemzéstől mindenképp elvárjuk, hogy belemerüljön efféle részletek tárgyalásába. Misch azonban pont ugyanazon a tisztán *történeti* módon szól az *Értekezés*ről, mint Cardano, Cellini, Suger apát és számos más történelmi individuum önéletírásáról, akikben egyáltalán nem volt, vagy csak viszonylag csekélyebb filozófiai érdeklődés lakozott. Sőt, Descartes kapcsán mégiscsak élesen vetődik fel ismét a korábban már érintett kérdés, hogy miért írnak filozófusok történeti munkákat, ha egyszer a diszciplínák Descartes-tól megalapozott filozófiai hierarchiája nem hagyott a történelemnek igazán komoly szerepet.

Mint emlékszünk, *történeti* választ már adtunk erre a kérdésre, utalva arra, hogy Misch Dilthey tanítványa volt, és Dilthey *nem csupán történeti szempontból* tulajdonított egyedülállóan fontos szerepet az önéletírásnak, *de filozófiai szempontból is.* Misch amúgy is követni akarta Dilthey saját átfogó koncepcióját a bölcsészeti tevékenységről, és szükségesnek vélte tanúbizonyságot adni történészi képességeiről, mielőtt nekikezdett volna egy elméleti mű megírásának a történeti tudományok módszertani alapjairól.

De már e kérdések korábbi érintésekor utaltunk e mostani fejezetre, mondván, hogy filozófusokról lévén szó, nem elégíthet ki bennünket teljes mértékben a *történeti válasz.* Kell legyen *filozófiai* válasz is a kérdésre. *A most megindokolandó filozófiai válaszjavaslat* az, hogy Misch éppen azért tekintette Descartes írását pusztán történetileg értékelendőnek, mert teljes határozottsággal elutasította Descartes elgondolását a tudományok ahistorikus metafizikai megalapozásáról,

fordított analógiában azzal, ahogyan Descartes a történelmet zárta ki a komolyan vehető tudományok köréből, amelyeket *A filozófia alapelvei* francia kiadásához írott, Picot-levélként ismert szövegének fahasonlatában sorol fel a filozófiát alkotó tudományokként.[309] Misch alapvető *filozófiai* jelentőségű *történeti* műnek kellett, hogy tekintse az *Önéletírás történeté*t. Ám csak akkor járhatott el így, ha egyszersmind elutasította azt a történelemellenes filozófiai álláspontot, amelyet Descartes az *Értekezés*ben körvonalazott. El kellett fogadnia, pontosabban előfeltételeznie kellett azokat az érveket, amelyeket Dilthey hozott fel életműveként gondozott projektjében a történeti és társadalomtudományok szolid *filozófiai* megalapozása mellett, kifejezett ellentétben Descartes híres-hírhedt projektjével, hogy a *Mathesis universalis*-hoz tartozó tudományokat – és csak azokat – szolid *metafizikai* alapra helyezze. Amit tehát *Az önéletírás története* idézett szövegrészeiben látni lehet, az Dilthey módszerének legautentikusabb követője, amint ünnepli Descartes *módszer*ről szóló *Értekezését* *mint önéletírás*t annak alapján, hogy kategorikusan visszautasította ugyanennek a módszerről szóló *Értekezés*nek filozófiai-módszertani elgondolásait. Mert ha nincs is operacionalizálható tudományos módszer az *Értekezés*ben, általános értelemben vett *filozófiai* módszertan, ismeretes módon, nagyon is van benne, kivált az első két részben és a hatodikban. Ezért aztán elengedhetetlen lesz visszanyúlnunk ahhoz az alapvető szöveghez, amelyben Dilthey megalapozta a Misch által magáévá tett antikarteziánus elgondolását: az előszóhoz és az „első bevezető könyvhöz" a *Bevezetés a szellemtudományokba* című művéhez.

De még mielőtt ezt megtennénk, először tegyük meg azt, amit valószínűleg Misch tett volna, ha megadatik neki az utolsó kötet átdolgozásának lehetősége: idézzük föl – igen vázlatosan persze – Descartes *Értekezésének* „önéletrajzi" történetét, amelynek menetében, egyebek mellett, megalapozódik az ahistorikus tudományok felsőbbsége a historikusok fölött – így tehetjük teljessé ígért filozófiai válaszunkat. Ezt követően röviden elemezzük Dilthey két évszázad távlatából adott „válaszát", amely nemcsak Misch antikarteziánus álláspontját alapozta és előlegezte meg, hanem Heideggerét és a filozófiai hermeneutika egész hagyományáét is.[310]

Úgy látom, hogy Descartes 1637-es *Discours touchant la méthode* címmel hivatkozott szövege autentikusabban tekinthető önéletírásnak, ha együtt olvassuk vele Adrien Baillet *Vie de Monsieur Descartes [Descartes élete]* című életrajzának

[309] Vagyis a metafizikát, a fizikát, a mechanikát, az orvostudományt és az etikát – a matematika univerzális jelentősége pedig egy pillanatig sem kérdőjeleződik meg nála.

[310] Ide értve még Fehér M. István kedves gesztusát is, amely a *Festschrift*embe írt Descartes-kritikus írásának formáját öltötte. Lásd Fehér M. István: Karteziánus tudományeszmény és hermeneutikai kritika, in Olay–Schmal: *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban*, 165–173. Lásd még megjegyzéseimet a kötetről a *BUKSZ* 2020. nyári–őszi számában *A lomb, a törzs, a gyökerek* címmel (103–115).

elbeszélését az 1637-ig, az *Értekezés* megjelentetéséig terjedő időszakról, mintha csupán önmagában vizsgálnánk. Baillet munkáját tekinthetjük az *Értekezés* önéletírásszerű részeivel szinte egyforma autoritású, teljesebb változataként a Descartes-tól barátai által elvárt *histoire de [son] esprit*-nek. Baillet életrajzát már csak azért is használhatjuk így, mert nemcsak magából az *Értekezés*ből illesztett be hosszú részleteket saját elbeszélésébe, de további részleteket is átvett Descartes levelezéséből. Ezért azt javaslom, hogy a viszonyt Descartes saját önéletrajzi narratívája és Baillet műve között annak nyomán értelmezzük, ahogyan egy Dilthey-megfogalmazást követve tehetjük a *Vázlatok a történelmi ész kritikájához* egyik töredéke alapján: „A megélés (*das Erleben*) időbeli lefolyás, amelyben minden állapot, még mielőtt elkülönített (*deutlich*) tárggyá válna, megváltozik […]."[311]

Innen nézve minden életrajz és önéletírás többé vagy kevésbé kiterjesztett és részletezett kísérlet ennek az állandó változásban lévő életfolyamnak a megállítására, rögzítésére azáltal, hogy több vagy kevesebb elemet tesznek „elkülönített tárggyá", így látva el formával a formátlan folyamot és vágva ki mozzanatokat, életeseményeket, melyek látszólag elválasztottak vagy legalább elválaszthatók a többiektől.

> A megfigyelés azonban szétrombolja a megélést. […] magának az életnek törvénye […], hogy az élet minden mozzanata, amelyet megfigyelünk […], többé már nem folyamat, hanem az emlékezetben megtartott mozzanat; ugyanis *a figyelem – amely megállítja az önmagában folyásban lévőt – rögzíti a mozzanatot.*[312]

Baillet és Descartes leírásai úgy különböznek egymástól, mint ugyanannak az életfolyamnak részletes és kevésbe részletes leírásai. Ezzel a kijelentéssel persze semmiképp sem szeretnénk most mi magunk egy objektivisztikus történelemkoncepciót előfeltételezni a 19. és 20. század pozitivisztikus elgondolásainak modorában: senki sem ad *wie es eigentlich gewesen* képet Descartes életéről. És természetesen Baillet életrajza egyik kései példája a Júdás/Hermann esetében is látott hagiográfiai narratív minták és előfeltevések megjelenésének. Mégis, Dilthey–Misch-nek annyiban bizonyára van igazsága, hogy az önéletírás teljesen egyedi hozzáférést jelent a történeti igazsághoz, a nyilvánvalóan mindig lehetséges ténybeli tévedések dacára. Egy már idézett szövegrészt vegyünk elő ismét, most más hangsúllyal, más kihagyási mintázattal:

[311] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 65. (A fordítást módosítottam Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, 239 nyomán.)

[312] Uo. Saját kiemelésem – B. G. (A fordítást módosítottam Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, 240 nyomán.)

> Az önéletírás az a legfőbb és legtanulságosabb forma, amelyben az élet megértésével találkozunk. [...] Éspedig az, aki megérti ezt az életutat, azonos azzal, aki létrehozta. [...] Életének azokat a mozzanatait emelte ki és hangsúlyozta, amelyeket jelentésesnek (*bedeutsam*) tapasztalt, a többit hagyja elsüllyedni a feledés homályában. A csalatkozást [egy adott] mozzanat jelentését illetően aztán helyesbítette számára a jövő.[313]

Ha most e teoretikus keretet az *Értekezés*re alkalmazzuk, akkor az ott megjelenő „intellektuális önéletírásban" tökéletes példát találunk arra, hogyan lehet bemutatni az életösszefüggésből azokat a mozzanatokat, melyeket a szerző maga, Descartes „jelentésesnek tapasztalt" annak szempontjából, amit – filozófiai – életének átfogó céljaként ragadott meg. Ahogyan Misch megfogalmazta iménti idézetünkben: „Ami itt megjelent, az egy nagy gondolkodó fejlődésmenete, éspedig magának a megismerésnek az ő módján felfogott összefüggéséből tudatossá téve."

Amit Descartes jelentésesnek tapasztalt, az nem volt más, mint a folyamat, amelyben tudatosodott számára a tudás megragadásának radikálisan új módja – pontosan az a mód, amelyet Dilthey és Misch egyöntetűen elvetett. Baillet bizonyosan többet mond nekünk Descartes életének mozzanatairól, mint Descartes maga, noha azért ő is épp eléggé távol van egy olyan krónikaírótól, akinek nincsenek előzetesen magáévá tett keretei, még ha az ő keretei el is térnek a Descartes-éitól.

Van egy látványos hangsúlybeli eltérés – a keretektől biztosan nem függetlenül – a között, amit Descartes árul el olvasóinak az ifjúságáról és a között, amit Baillet *Vie de Monsieur Descartes* című munkája mond. Kifejezetten hangsúlyeltérésre gondolok, mert természetesen óriási különbség van az életút felidézett részleteinek mennyiségében, ha egy alapvetően filozófiai mű két rövid részletéről, illetve egy kétkötetes életrajzról van szó, kifejezetten ama mű szerzőjének szentelve. De ezeket a mennyiségi különbségeket most nem vizsgálom. A valószínűleg leglátványosabb hangsúlyeltérés abban fedezhető fel, ahogyan a két szerző Descartes kiegyensúlyozatlan természeti adottságairól beszél, illetve nem beszél: testének gyengeségéről és „géniuszának" erejéről. Csupán egy jellegzetes szövegrészt idézek Baillet-től:

> Alkatának gyengesége és labilis egészségi állapota arra késztették az apát, hogy hosszú ideig a nők gondjaira bízza őt. Ám abban az időben, amikor csak testével foglalkoztak, s azon igyekeztek, hogy alkatilag elég erőssé tegyék, ő maga szinte folyamatosan példáját adta vele született szelleme *(génie)* szépségének. Gyengeségei közepette oly ígéretes tehetséget mutatott a tanulmányokra, hogy apja nem választhatott mást, mint

[313] Uo., 68. (A fordítást módosítottam Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, 242 nyomán.)

> hogy ellátta az első gyakorlatokkal szellemi adottságainak kiművelésére, noha eredetileg úgy határozott, hogy előbb testi egészségét biztosítja fiának, mielőtt elméjének bármiféle nevelésébe fogna.[314]

Több érdekes elemet is találunk ebben az idézetben. Például itt van mindjárt a jól ismert hagyományos elgondolás a nemi szerepekről, amelyen belül a nők a testi gyengeség gondozásáért felelősek, míg a férfiak az elme erejéért – egy újabb változat a nők szerepére Júdás/Hermann, Abélard, Gilson és Misch változatai után. Ám fontosabb most a mi számunkra a test és a lélek közötti egyenlőtlenség Descartes-ban. Baillet természetesen tisztában kellett legyen Descartes filozófiájának radikális újdonságával, amely a test és az elme közötti egyenlőtlenség filozófiailag elmélyített kimunkálása volt. Azt is meg lehetne fontolni, hogy nem éppenséggel egy előzetesen elgondolt minta követése-e, hogy Baillet oly határozottan fókuszba állítja e híressé vált elmélet előképét Descartes saját testalkatában. Én azonban nem vagyok meggyőződve arról, hogy helyénvaló ilyesfajta erős kritikai álláspontot elfoglalni Baillet-val szemben. Inkább arra hajlanék, hogy Descartes megfontoltan hagyta ki az effajta részleteket szellemének történetéből, részben bizonyára éppen azért, mert már nagyon is meg volt győződve az elme felsőbbrendűségéről a test fölött, és nem érezte szükségesnek, hogy külön is megidézze, ami saját testével történt mindazokban az években, születésétől 1637-ig. Ezt akár még annak is tekinthetjük, amit Dilthey és Misch az önéletírás belső igazságának tekintett. De azért a legkevésbé sem szeretném abszolutizálni a belső igazság mozzanatát. Egyáltalán nem kétséges, hogy ha megvizsgálnánk, milyen más „megtapasztalt jelentéses eseményeket" hagyott ki Descartes – mint az igen különös kapcsolatát Isaac Beeckmannal, amely hirtelen ért elég méltatlan véget, s melynek semmi nyomát nem találni az *Értekezés*ben –, akkor biztosan más értelmezési eszközöket kellene keresnünk, melyek nem támasztanák alá ily egyszerűen Misch és Dilthey tézisét az önéletírás belső igazságáról.

Mindenesetre a test vagy a testek nem játszanak igazán lényegi szerepet az *Értekezés*ben, kivéve persze az ötödik részt, amelyben az egész testi univerzum, egyes testek ez egészen belül, s e testek részei tűnnek fel *explanandum*ként. Descartes saját egyedi teste, illetve általában a partikuláris emberi testek, amennyiben egyesítve vannak a megfelelő partikuláris lelkekkel – vagy akár azt is mondhatjuk: e lelkek által – csak e rész végén és elég röviden bukkannak fel. Itt olvassuk e jól ismert mondatokat:

[314] Adrien Baillet: *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1946 (1992-es reprint kiadás), 16.

> Azután megmutattam ott [mármint a *Le Monde – De l'Homme* című kiadatlan művében], [...] milyen változásoknak kell végbemenniük az agyvelőben, hogy előidézhessék az ébrenlétet, az alvást, az álmokat; hogyan kelthet benne a fény, a hangok, az illatok, az ízek, a hő és a külső tárgyak minden egyéb minősége különböző ideákat az érzékek segítségével; hogyan közölheti vele az éhség, a szomjúság, és a többi belső indulat is a róluk való ideákat; mit kell érteni a közös érzéken, amely ez ideákat magába fogadja, az emlékezeten, amely megtartja, a képzeleten, amely különböző módon meg tudja változtatni és újakat tud alkotni belőlük, s amely épp ezáltal, a lélekszellemeket elosztva az izmokban, éppúgy tudja különböző módon mozgatni e test tagjait, s éppúgy tudja e mozgásokat az érzékeknek kínálkozó tárgyakhoz és a belső indulatokhoz alkalmazni, mint ahogy a mi testünk tagjai is tudnak az akarat hozzájárulása nélkül mozogni.[315]

Ezek a mondatok Descartes álláspontját tükrözik az *Emberről* szóló értekezés (*De l'homme*) idejéből, amikor a lehető legteljesebb körben igyekezett makro- és mikroanatómiai leírások révén oksági magyarázatokat találni az emberi létezőben fellépő jelenségekre. Olyannyira pozitív megközelítése ez az emberi testnek, hogy az már szinte kísérletként is értékelhető annak megvalósítására, amiről a Dilthey-től és Misch-től egyaránt nagyra tartott Spinoza harminc évvel később azt állította, hogy még mindig hiányzik, megfogalmazva az *Etika* 3. rész 2. tétel megjegyzésében nevezetessé vált megállapítását:

> Ámde azt fogják mondani, hogy pusztán a természet törvényeiből, amennyiben a természetet csak testinek tekintjük, mégsem lehet levezetni épületek, festmények s más ilynemű, csakis az emberi művészet által létrehozható dolgok okait, s az emberi test nem tudna templomot építeni, ha az elme nem determinálná, nem irányítaná. Azonban már rámutattam arra, hogy ők nem tudják, mire képes a test, s mit lehet pusztán természetének szemléletéből levezetni, sőt ők maguk is tapasztalják, hogy igen sok dolog pusztán a természet törvényei szerint történik, amelyekről sohasem hitték volna, hogy az elme vezetése nélkül történhetnek.[316]

Mindenesetre az iménti idézetet követően Descartes bevezeti az automaták, a pusztán testi erők és mechanikai fogások révén mozgatott gépezetek, illetve a partikuláris *emberi* testek közötti különbségtétel problémáját. Itt a jól ismert következtetésre jut, mely szerint van „két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy [az automaták] azért mégsem igazi emberek." Mindkettő az észből mint „egyetemes eszközből" fakad, vagyis abból az eszközből, amely bármely

[315] René Descartes: *Értekezés a módszerről*, Budapest, Matúra, 1992, 64 (AT VII, 55).

[316] Baruch Spinoza: *Etika*, Budapest, Osiris, 1997, 168.

partikuláris emberi lény számára meghatározatlanul tág reakcióhorizontot nyit meg bármely környező test bármely rá irányuló cselekvése esetére. Ezek a reakciók *az ésszel nem rendelkező* automatákban igen szűk horizontra, akár csupán egyetlen előre meghatározott reakcióra korlátozottak. Bizonyos, hogy ez az univerzális – vagyis lélek-típusú – funkció már hiányzik azokból a levágott fejekből, melyek „kevéssel azután, hogy levágták őket, még mozognak és a földbe harapnak, noha már nincs bennük lélekszellem".[317] Ez olyan test mozgásának a példája Descartes-nál, amely magában foglalja a helyváltoztatást, sőt a föld harapdálását is anélkül, hogy egyesítve lenne az individuális és individualizáló lelkével, vagyis az ésszel mint egyetemes – és egyetemesítő – eszközzel. Meglehetős joggal következtethetünk mindennek nyomán, vagyis a test ennyire pozitív koncepcióját látva Dilthey-jel arra, hogy a test a tiszta természettudományként értett fizika sajátos tárgyává válik. E tudomány ugyan metafizikai alapzaton nyugszik, ám le van határolva nagyjából éppen csak arra, hogy érvekkel alátámasztva kinyilváníthassa a testnek a világegyetem lélekszerű ágenseitől való függetlenségét – amilyenek azért persze vannak, annak ellenére is, hogy az autonóm módon működő testek igen nagy teret foglalnak el. Ezt a függetlenséget az ötödik rész szövegében az ugyancsak nevezetes bejelentés támasztja alá az eszes lélek kapcsán.

> Ezután leírtam az eszes lelket és megmutattam, hogy semmiképp sem származtatható az anyag természetéből, mint a többi dolog, amelyekről beszéltem, hanem külön kellett megteremtetnie. […]
>
> Különben kissé hosszan szóltam itt a lélekről, mivel ez a legfontosabb tárgyak egyike. Mert az istentagadók tévedése mellett, amelyet, azt hiszem, fentebb eléggé megcáfoltam, semmi sem tántorítja el annyira a gyenge szellemeket az erény egyenes útjáról, mint ha azt képzelik, hogy az állatok lelke ugyanolyan természetű, mint a miénk, s hogy ennek következtében semmitől sem kell félnünk, és semmit sem szabad remélnünk az élet után, csakúgy nem, mintha legyek vagy hangyák volnánk. Ellenben ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi és az állati lélek, akkor sokkal jobban megértjük azokat az érveket, amelyek azt bizonyítják, hogy lelkünk egészen független a testtől, s ennélfogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okokat, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, ezért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.[318]

[317] Descartes: *Értekezés a módszerről,* 64.

[318] Uo., 66.

Szándékosan kihagytam az idézetből a leghíresebb szakaszt a kormányos és a hajó metaforájával. E metafora révén Descartes arról igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy tudja, a testfogalomra helyezett kivételesen nagy hangsúly ellenére szüksége van az eszes lélekre, s e lélek szoros egyesülésére a testtel. Különben ugyanis értelmezhetetlenné válik az egész ember tudatos ténykedése és más jelenségek is. Kihagytam ezt a szakaszt, mert meg kívántam mutatni, milyen könnyen figyelmen kívül hagyhatjuk anélkül, hogy szükségképp fellépne az olvasóban az érzés, hogy valami lényeges hiányzik. Így történhetett, hogy az olyan kései értelmezők, mint épp Dilthey, s az ő nyomdokaiban bizonyára Misch is, könnyen arra a következtetésre juthattak, hogy Descartes valódi álláspontja – vagy legalábbis az az álláspont, amelyet az *Értekezés* közvetített a karteziánus természetfilozófia követőinek – a test és a lélek függetlensége volt. Ez pedig óhatatlanul magában foglalta a végzetes szakadást az emberi lényben, amely azoknak a tudományoknak a függetlenségéhez és diadalmas sikereihez vezetett, melyeknek a testi természet az egyetlen sajátos tárgyuk, s amelyek törvényei és módszerei megkérdőjelezhetetlen alapul szolgálnak az összes többi diszciplína számára, melyek a tudományosság igényével lépnek fel. Dilthey-nek akár még fel is tűnhetett a *Le monde*-ot és a *De l'homme*-ot olvasván, hogy e művek ma ismert szövegében nincs nyoma annak, hogy Descartes valóban leírta bennük az eszes lelket – annak ellenére, hogy erre vonatkozó idézetünk első mondata múlt időt használ.

Dilthey számára ez végzetes tévedésnek, sőt, akár még egyfajta öncsalásnak is tűnhetett, amennyiben az *autonóm* emberi *elme* azzal áll elő, hogy sajátos tevékenységét visszavezeti egy másik terület törvényeire, s ezáltal önmagát *sui juris*ból *alterius juris*szá teszi.

Ezzel a kijelentéssel pedig máris Dilthey írására térünk át, amelyet az *Értekezés a módszerről* pandanjának tekinthetünk. Dilthey meggyőződése Descartes végzetesnek tekintett tévedéséről ugyanakkor nem vonja magával a javaslatot, hogy vissza kellene térnünk a hagyományos idealista metafizika álláspontjához, amely határozottan leszögezné, hogy az elme azonos az ember lényegével, a testet pedig el kell hanyagolni mindazokkal a tudományokkal együtt, amelyek a testi univerzum törvényeit kutatják. Írásának Dilthey számára megkérdőjelezhetetlen kiindulópontja, hogy az emberi lényt valóságos pszichofizikai egységként kell felfogni, vagyis a Descartes-idézetből kihagyott szövegrésznek a kormányossal és hajójával szükségképp központi szerepet kell játszania. S most idézzük Descartes eddig csak körüljárt szövegét.

> Az sem elég, hogy úgy legyen belehelyezve a testbe, mint kormányos a hajójába, talán csak azért, hogy ennek tagjait mozgassa, hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy ezenkívül a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkosson.[319]

Dilthey úgy kellett gondolja, hogy az emberről szóló tudományok egész problematikájának megoldókulcsa éppen az, hogy Descartes-nál komolyabban kell venni ezt a metaforát és nagyobb terhet kell helyezni rá. Mint a bevezetésünkben is említettük, az emberben óhatatlanul fölmerül Descartes Erzsébet hercegnőnek 1643. május 21-én és június 28-án írt levele, amelyekben arról beszél, hogy van ugyan „bizonyos elsődleges eredeti fogalmunk" a test és a lélek egységéről, de

> [...] csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az *egyszerű életben* és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmezünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől és a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától.[320]

Dilthey a filozófiát nyilvánvalóan az „egyszerű életben" kívánja meggyökereztetni, s ahelyett, hogy utólag posztulálná ennek létezését és filozófiai szerepét, olyan autonóm területként próbálja értelmezni, amelyet kiindulópontul választva eltűnik még a külvilág létezésének az a problémája is, amely Descartes-ot az Istenre épülő lehatárolt metafizikájának kialakítására késztette. Mint már korábban említettük, itt érdekes út nyílik a Dilthey és Husserl álláspontja közötti különbség megragadásához. Míg Husserl nézete szerint ugyanis Descartes tévedése abban rejlik, hogy visszatért a külső világhoz, olyan gyorsan elhagyván a tiszta gondolkodás újonnan felfedezett világát, amilyen gyorsan csak lehetett, addig Dilthey épp azt veti Descartes szemére, hogy elhagyta *az énnek mint egységes pszichofizikai entitásnak* az álláspontját.[321] Ilyen pillanatokban merülhet föl egyáltalán a kétely a rajtunk kívüli világ valóságát illetően, ami nem történhetnék meg, ha igazán komolyan vennénk a kormányos és a hajója metaforát, hogy visszatérjünk ehhez a ponthoz. Dilthey szerint ez a kétely csak akkor merülhet föl, ha lehatároljuk „világban-benne-létünket" (nem szándéktalanul alkalmazom Heidegger kifejezését) a „puszta megjelenítésre" – vagyis az értelemmel művelt metafizikára és a képzeletet segítségül hívó fizikára –, ahelyett, hogy azonosítanánk a „pszichofizikai életegységgel". Hiszen

319 Uo.

320 Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás,* 107. Saját kiemelésem.

321 „Maga a [pszichofizikai] életegység [az], mely osztatlan létezésünk közvetlen érzésével tölt el bennünket [...]", ahogy Dilthey fogalmaz. Dilthey: *A történelmi világ felépítése,* 31.

> […] egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben […] a külső valóság (azaz egy tőlünk független más, teljesen eltekintve annak térbeli meghatározottságaitól) énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; […] E külvilágról nem az okozatokról az okokra történő következtetés vagy e következtetésnek megfelelő folyamat révén tudunk; az okozat és ok megjelenítései sokkal inkább maguk is csak akaratunk életéből való absztrakciók. […] [É]letegységünkkel egyszersmind egy külvilág is adva van számunkra, s más életegységek is meglévőként adódnak (*sind vorhanden*).[322]

Dilthey számára ez az életegység „az egész emberi lény" – Descartes *vrai homme*-jének megfelelője –, képességeknek azzal a sokrétű készletével, amelyet az akarás, érzés, gondolkodás nemfogalmaival szokás megragadni. S mivel ugyanennek a projektnek későbbi megfogalmazásaiban (*Vázlatok a történelmi ész kritikájához*) Dilthey összekapcsolja ennek az „akaró, érző és gondolkodó" lénynek a fogalmát az élet*folyammal* mint e képességek tárgyával – Descartes kifejezésével az „egyszerű élettel" –, ezért akár akarta Dilthey, akár nem, mindenesetre igen jelentőségteljesen újrafogalmazta a kormányos és a hajó metaforáját:

> A jelen mindig adott, s minden, ami adott, a jelenben van. Mondhatni, életünk hajóját állandóan tovahaladó folyam sodorja tova, s a jelen mindig és mindenütt ott van, ahol ezeken a hullámokon mi vagyunk, szenvedünk, emlékezünk vagy remélünk, röviden, ahol realitásunk teljességében élünk.[323]

„Életfolyamunknak", „realitásunk teljességének", „egyszerű életünknek" ez az értelmezése alapvető üzenetet próbált közvetíteni Dilthey kora, a 19. század második fele számára. Ez az a kor, amelyben a természettudományok egyre-másra jutottak el az érettség fázisába, nem csekély részben Descartes hozzájárulásai révén: 1843-ban publikálta J. S. Mill *A System of Logic* című művét, amelyben a természettudományokét követő módszert javasolt az emberrel foglalkozó történeti illetve társadalomtudományok számára. Éppen ez jelentette azonban Dilthey nézőpontjából ez utóbbi tudományok autonómiájának megszüntetését. Ám sem Hegel útja a történelemben megjelenő szellem abszolutizálásán keresztül, sem az ambivalens álláspont „a történelem hasznát és kárát" illetően „az élet számára" Nietzschénél nem könnyítette meg a Dilthey által célul kitűzött feladatot, amely a folyamat megfordításában és a történeti tudományok emancipálásában állt.

A *Bevezetés a szellemtudományokba* című művet 1883-ban jelentette meg Dilthey. Az előszóban egyértelműen megfogalmazott feladat, „hogy a

[322] Uo., 14.
[323] Bacsó – Csikós – Lakatos: *Filozófiai hermeneutika*, 63.

szellemtudományok filozófiai alapjaira vonatkozó kérdést a bizonyosság számomra elérhető legmagasabb fokán oldja meg".[324]

E szűk értelemben vett filozófiai állásfoglalás analóg a Descartes által a maga számára meghatározott feladattal, a lehető legnagyobb bizonyosság elérésével a tudományok és az etika régiek építette nagyszabású palotája számára. A bevezetőben már szó volt Dilthey politikai motivációjáról e szövegben, erre már nem térünk ki. Csupán annyit rögzítünk, hogy Dilthey minden bizonnyal úgy tekintette az akkor új kísérleteket a megkülönböztetés nélkül, valamennyi tudomány számára kötelező egységes metodológiai alapok bevezetésére, mint a forradalmi szemléletmód következményét, amellyel szemben ő maga a történeti tudományok számára kialakítandó független módszertani megalapozás érdekében szállt síkra. Dilthey terve bizonyára az volt, hogy átalakítja mind az életfilozófiát, mind pedig a hegeli szellemfilozófiát annak érdekében, hogy szert tegyen egy eredeti kiindulópontra, mely szerint az élet alapvetően mégiscsak egy szellem élete, noha nem azonosítható sem az abszolút szellemmel, sem a cogito metafizikailag biztosított egójával. Úgy vélte, a szilárd bázist egyedül a belső tapasztalatban lehet megtalálni, a tudat tényeiben, amelyeket ő az ismeretelmélettel és a pszichológiával kapcsol össze egy új idealista metafizika helyett. Az ismeretelméletet és a pszichológiát kell tehát kitüntetni olyan diszciplínákként, amelyek felváltják a metafizikát és garantálják a szellemtudományok függetlenségét:

> E tények [a belső tapasztalat, a tudat tényei] elemzése a szellemtudományok centruma, és így – a történeti iskola szellemének megfelelően – a szellemi világ elveinek megismerése magának e világnak a határain belül marad, és a szellemtudományok magukban önálló rendszert alkotnak.[325]

Nyilvánvaló, hogy alig belátható kutatási tér nyílik itt a Dilthey-életmű vagy a Dilthey–Husserl–Misch–Heidegger négyszög vizsgálata és a Gadamer körül kibontakozott módszertani viták számára. Erre azonban mostani kereteink között biztosan nem lehet sort keríteni. Lezárásképpen térjünk vissza tehát Descartes-hoz és Misch – hiányzó – Descartes-fejezetéhez, hogy ezzel előkészítsük a Cardano-fejezet elemzését.

E célból már csak az a megjegyzés kívánkozik ide, hogy ironikus módon, amit Descartes *Értekezés*ében találunk, az nem áll annyira távol Dilthey motívumaitól, mint amiképp elsőre tűnhet. Elvégre a Descartes által foganatosítani kívánt döntő fordulat a metafizikában mégiscsak az emberi *megismerés*

[324] Dilthey: *A történelmi világ felépítése*, 11.
[325] Uo., 13.

elméletének magalapozását célozta, vagyis közelebb állt az ismeretelmélethez, mint ahogyan Dilthey minden bizonnyal látta. Éppen ez volt az oka annak, hogy Dilthey és Misch olyan újkantiánus kortársai mint Paul Natorp Kant előfutáraként ünnepelték őt, és persze Husserl ambivalensen ugyan, de mégiscsak pozitív Descartes-képe is ezt az irányt értékeli – jóllehet kevesli – benne. Ami pedig a történelmi-politikai oldalt illeti, érdemes átgondolni az *Értekezés* második részében részletekbe menően kidolgozott metaforát arról, hogy a magas hegyeket csakis lassan, spirált formázó szerpentinutakon ajánlatos megmászni, mert ha megpróbálnánk egyenesen fölrohanni, végül szakadék mélyén találnánk magunkat. Ennek nyomán akár arra is hajlamosak lehetünk, hogy legalábbis Descartes személyes elköteleződéseit tekintve megkockáztassuk azt a kontrafaktuális kijelentést, mely szerint nem nagyon, sőt inkább nagyon nem támogatta volna kései honfitársainak monarchia-ellenes forradalmi tetteit.

Cardano és a személyiség útja a csillagdeterminációtól az individuális törvényig

Benvenuto Cellinivel és Loyolai Szent Ignáccal egy időben, Montaigne-t és Francis Bacont egy, Descartes-ot két nemzedékkel megelőzve (őket tekinti Misch referenciapontoknak az elemzésben) rögzítette Girolamo Cardano (1501–1576) az önmaga roppant kedvezőtlenként beállított természeti adottságain végzett hosszas, filozófiai indíttatású, de már a természettudományos gondolkodásba hajló munkáját annak érdekében, hogy legyőzze a sors determinációját. Így foglalható össze Misch értelmezése arról a szerzőről és művéről, akit és amelyet a „reneszánsz" önéletírás kitüntetett helyére tesz – persze, mint láttuk, a tényleges elemzést nélkülöző Descartes-értékeléshez hasonlóan az eredeti, 1904-es változatban értelmezte így. Vagyis ekkor még – Burckhardt nyomán – minden bizonnyal Dante *Új élet*ével kezdődik számára a reneszánsz, és azért oly érdekes számára Cardano, mert fölfedezhetőnek, vagy stílszerűbben: utánképezhetőnek véli benne az „individualitás rejtélyét" minél jobban megközelíteni igyekvő gondolkodót, *A hermeneutika keletkezésé*t író Dilthey intenciójának megfelelően.

Persze nem csupán a tanítómesterek iránti tisztelet vezette Misch-t, amikor nagyobb teret adott Cardanónak, mint Descartes-nak. Hisz mint láttuk, Descartes-ból nehezen lehetne kibontani valódi érdeklődést az önéletírás iránt – hiába, hogy Misch ezt többször is előfeltételezni látszik. Cardanóban viszont joggal fedezi fel az önmagával foglalatoskodás mindenen áthatoló szenvedélyét. Harmadik nagy mesterét, Goethét tudja idézni arról, hogy Cardano minden tudományos foglalatoskodást saját énjén szűrt át:

> Cardano a tudományokat „mindenütt úgy tekinti, mint amelyek kapcsolatban állnak önmagával, személyiségével, életének menetével, és így természetesség és elevenség szól műveiből, amely vonzóvá teszi őket a számunkra, ösztönöz, felfrissít és cselekvésre indít. [...] az ember az, aki ide is, oda is elcsatangol, aki felfigyel, elcsodálkozik, akit öröm és fájdalom ragad meg s ellentmondást nem tűrőn beszámol nekünk erről."[326]

Ezért van az, hogy Cardano számvetése önnön életéről három fő stádiumon is keresztülmegy, mielőtt eljut a legismertebb önéletrajzi művéhez, a *De vita propriá*hoz [Tulajdon élete], amely *Életem* címmel magyarul is megjelent.[327] E fejlődéstörténet – Misch Comte-ra támaszkodó értelmezésében – kicsiben megelőlegezi a tudománytörténet menetét is, amennyiben a csillagászat előkészítőjeként tekinthető asztrológiából indul ki, az álmairól szóló könyvvel,[328] majd a saját könyveiről szóló művel folytatódik,[329] amely egyszerre képvisel egy jellegzetesen humanista műfajt és a módszerességen, empirikus kísérletezésen alapuló tudományeszményt. A végső eredmény pedig a már említett formális önéletírás, melyet élete végén, hetvenöt éves korában vetett papírra. Ráadásul

[326] „Cardano betrachtet die Wissenschaften »überall in Verbindung mit sich selbst, [mit – Misch betoldása] seiner Persönlichkeit, seinem Lebensgange, und so spricht aus seinen Werken eine Natürlichkeit und Lebendigkeit, die uns anzieht, anregt, erfrischt und in Tätigkeit setzt. [...] es ist der Mensch, der umherwandelt, aufmerkt, erstaunt, von Freude und Schmerz ergriffen wird und uns davon eine leidenschaftliche Mitteilung aufdringt.«" Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 697. A Goethe-idézet lelőhelyét a következőképp adják meg a szerkesztők: *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, III. Abtlg, Cotta 1840, 40. kötet, 189. Misch a Cardano-fejezet zárását is Goethével oldja meg. Ebből ki is derül még egy motívum, amely Cardano kitüntetett kezelése mellett szólt: a mind Dilthey, mind Misch számára mérték- és feladatadó megfogalmazás „Vergleichung der sogenannten Konfessionen aller Zeiten", ugyancsak Cardanóval kapcsolatban hangzik el a következő megfogalmazást követően: „daß dasjenige, was bisher nur im Beichtstuhl als Geheimnis dem Priester ängstlich vertraut wurde, nun mit einer kühnem Zutrauen der ganzen Welt vorgelegt ward" („amit eddig csak a gyóntatószékben titokként a papra bíztak rá szorongással telten, azt most merész bizalommal az egész világ elé tárták."). Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 732.

[327] Girolamo Cardano: *Életem*, ford.: Magyar László András, Budapest, Gondolat, 2013.

[328] *Somniorum synesiorum, omnis generis insomnia explicantes libri IV*, Basel, 1562. Se Freud nem említette az 1899 végén (hivatalosan 1900-ban) megjelent *Álomfejtés*ben ezt a Cardano-művet, se Misch nem említi ezzel kapcsolatban Freudot. A számos hivatkozásából pszichológiai művekre úgy tűnik, számára az önmagára egyértelműen természettudományként tekintő s mások által is ilyenként elismert pszichológia jött számításba hivatkozási alapként. Ilyen hivatkozás például a kissé előkészítetlenül, mintha inkább csak a saját tájékozottságának jelzését szolgáló megjegyzés az *Életem*mel kapcsolatban: „von der modernen Psychiatrie wird das als die pathologische Reaktionsweise einer »Instabilen Natur« gedeutet." Általában is egyértelműnek tűnik, hogy Misch nagy vonalakban, ha nem is minden részletében, elfogad egyfajta Comte-ból, talán Max Weberből is táplálkozó „varázstalanodás"-koncepciót a filozófia és a tudományok fejlődését illetően.

[329] *Libellus de libris propriis, cui titulus est* Ephemerus (1543).

Cardano „tollal gondolkodott", vagyis e műveket folyamatosan átdolgozta, esetenként újra és újra kiadta – számára tehát valóban mindent átfogó volt a saját személyének gondja.

A Cardano-fejezet első mondata mindent tartalmaz: a „reneszánsz individualitást" teszi meg kiindulópontnak, erről állítja, hogy „filozófiailag tudatossá vált" annak révén, hogy az önábrázolás a személyiség lényegi indítékaiba látott bele, miközben művészi önéletírásként képes volt tudományos fegyelmet érvényesíteni az anyag előadása során.

Ami mindenképp egyedülálló Cardanóban, az az asztrológiai kutatás összekapcsolása az önéletírással. Lefordította latinra és kommentálta Ptolemaiosz *Tetrabiblosz* (Négy részre osztott könyv) címen hagyományozódott asztrológiai alapművét, s mint Cardano nyomán Misch kiemeli, saját horoszkópjának többszöri elkészítése teljesen egyedülálló módon lép fel azzal az igénnyel, hogy saját jellemének legeldugottabb – vagy leginkább eldugni vágyott – részeit éppúgy feltárja *módszeres tudományos alapossággal*, mint ahogyan jövőjét is levezesse a legapróbb részletekig menően *mint* a bolygók együttállása által végletesen előre meghatározottat.[330] Voltaképp már csak ennyit ismerve a műből – vagy akár csak a koncepcióból – fölmerülhet a kérdés, hogy vajon lehetne-e egyáltalán tovább élni véges emberi létezőként, ha akármilyen módszerrel is, ám teljes részletességgel előre látná az ember a jövőjét, mintegy az isteni végtelen elme részévé téve önmagát? Erre a kérdésre azért nem kell választ keresnünk, mert Misch egyrészt kiemeli, hogy Cardano eleve számos faktort említ, amelyek befolyásolják a horoszkóp felállításának sikerét, másrészt pedig egyfajta filozófiai antropológia kimunkálásaként tekint Cardano munkáinak arra a rétegére, amely a természeti determinációnak való ellenszegülés módozatait kutatja. Ezek pedig a klasszikus szókratikus-sztoikus karakterű filozófia gondolatkincséből kerülnek át.

> Itt is kapcsolódhatott az ókori asztrológiához, amely utolsó fordulópontján, Konstantin idejében, azt a problémát, amely mindig fölmerül, valahányszor elismerjük a természeti összefüggéseket és ennek nyomán feladjuk az erkölcsi szabadságot, olyképp válaszolta meg, hogy a jámborságnak és az erénynek ellenállóképességet tulajdonít a

[330] *Mutatis mutandis* Freud *Álomfejtésé*re gondol itt az ember, amelyben Freud saját álmainak bizonyos szintig történő elemzésével kapcsolatban a Cardanóéhoz hasonló aggályok legyőzéséről ír. S persze érdemes lehet abba is belegondolni, hogy e mű eredeti címe *Traumdeutung*, tehát a hermeneutika egyik alapszavát tartalmazza, s így akár alapot adhatott volna Misch-nek önéletírásként való értelmezésre, mint ahogyan Ricœur, Bollnow és mások lényegbevágó általános hermeneutikai problémákat láttak meg benne.

> csillagok rendeleteivel szemben; így történhetett, hogy noha Szókratészben megvolt minden érzéki szenvedély, sőt láthatóan, az arcvonásaiban viselte őket, mégis az erény révén uralta őket.[331]

Az észre építő etika esélyét a természeti determinációval szemben több művében is kiemeli – ugyanakkor korlátozza is a lehetőségkörét. Ám Misch felfedez ezen a ponton valamilyen újdonságot benne, amely tartalmi tekintetben ad magyarázatot Cardano kiemelésére – az önéletírásnak a leírandó élet során végbemenő folyamatos fejlődésére vonatkozó formális szemponton túl.

> Azonban a bennünket a természet és a sors fölé emelő döntő jelentőségű alapelv Cardano számára nem az ész absztrakt szabályaiban volt föllelhető. Valami új készült benne, *a tudatos életvezetés módszere*, melyet a saját énje és a világlény tapasztalati megismerésére alapozott. Ami ugyanebbem az időben a szenvedélyek megfegyelmezése terén Loyolánál katolikus formában lépett elő, amit Montaigne inkább epikureista módon gyakorolt szenvedélyei kezelésében, azt Cardano az individuális életművészet előítéletmentes filozófiai alapelvévé emeli, amely megfelel a természettudomány módszeres-technikai szellemének.[332]

Vagyis gyanítható, hogy 1904-ben Misch Cardanóban felfedezi azt, akit időtlen ideálként állítana az individuum rejtélyének kutatója elé: nem valami adott föltárása, hanem önállóan kialakított életvitel a technikai találmányokat módszeres kutatásai révén egyre másra szolgáltató természettudományok szellemében. Loyola katolicizmusa ebben az összefüggésben az egyáltalában vett vallásossággal kerül fedésbe, amellyel szemben állhat Montaigne epikureizmusa – a világias

[331] „Auch hier konnte er an die antike Astrologie anknüpfen, die in ihrer letzten Wendung, im Zeitalter Konstantins, das Problem, das bei jeder Anerkennung eines Naturzusammenhangs die sittliche Freiheit aufgibt, dahin beantwortet hatte, daß Frömmigkeit und Tugend Wiederstandsfähigkeit gegenüber den Dekreten der Sterne zugesprochen wurde; so habe Sokrates alle sinnlichen Leidenschaften gehabt und sichtbar auf den Antlitz getragen, sie jedoch tugendhalber bemeistert." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 707. Jellemző Misch akkori eszményeire, hogy ezt az állítást is Burckhardtra, ez alkalommal a *Die Zeit Constantins des Großen* (Basel, Schweighauser, 1853) című műre hivatkozva teszi.

[332] „Aber das entscheidende Prinzip der Erhebung über Natur und Schicksal war für Cardano nicht in der abstrakten Vernunftregel gelegen. Etwas Neues bereitete sich in ihm vor, eine auf erfahrungsmäßige Erkenntnis des eigenen Ich und des Weltwesens gegründete Methode bewußter Lebensführung. Was gleiczeitig in Loyolas Disziplinierung der Affekte in katholischer Form hervortrat, was Montaigne in mehr epikureischer Weise bei der Behandlung seiner Leidenschaften übte, wird hier zu einem unbefangenen philosophischen Grundsatz einer individuellen Lebenskunst erhoben, die dem methodisch-technischen Geist der Naturwissenschaft entspricht." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 709.

hedonizmus megjelenítőjeként – és az életét a tudománynak áldozó, tulajdonképpen aszketikusnak is mondható, világi sztoicizmust megtestesítő eszmény. Meglehet, hogy ez inkább Misch – az első világháború előtt nem kevesekkel közös – saját eszménye, semmint Cardanóé volt, aki a maga részéről utolsó életírását mégiscsak a természettudományos individuum eszményével nem egészen fedésben lévő vallomással zárja a magány szeretetének okáról:

> Igazából azonban csak Isten és a védőszellemem társaságát kedvelem: valahányszor egyedül maradok, őket szemlélem; Istent, a mérhetetlen jót, az örök bölcsességet, a tiszta fény forrását és teremtőjét, a mi igaz boldogságunkat, akiben biztosak lehetünk, hogy sosem hagy el bennünket, az igazság talpkövét, az önkéntes szeretetet, mindenek teremtőjét, aki önmagában boldog és minden boldogság védelmezője és minden vágy tárgya. [...] Védőszellemem pedig Isten rendeléséből az én védelmezőm, bűneim megbocsátója, tanácsadóm, segítőm a bajban és vigasztalóm.[333]

Természetesen ilyen esetekben mindig lehet arra utalni, hogy az a fajta tisztán a természettudományra orientálódó individuális életvezetés, amelynek kimunkálását Misch Cardanónak tulajdonítja, az adott korban súlyos retorzióknak volt kitéve az egyházi hatóságok részéről. Ezt a tényt aligha lehetne kétségbe vonni, mint ahogy annak lehetőségét sem, hogy valaki őszinte hittel írjon le az idézettekhez hasonló sorokat még az üldöztetés időszakában is. Amit Misch pozitíve megjegyez az ilyen típusú szövegrészekről, az a mentegetésben merül ki, a már korábban említett, a weberivel legalábbis rokon varázstalanítás-koncepció és „vallási unmuzikalitás" háttere előtt, mint például a következőkben:

> [...] mágikus elképzeléseket, mint például, hogy jelenléte megóv a sebesüléstől, sőt még durva katolikus superstitiókat is mint összetartozó jelenségek *egyetlen* komplexumát kapcsolta össze csodálatos orvosi sikereivel, tudományos találmányaival, jövendőmondó és intuitív géniuszával és a vallási hittel, amelynek révén tudta, hogy „Istentől van és minden Isten" [...][334]

[333] Cardano: *Életem*, 273–274.

[334] „[...] magische Vorstellungen, wie z. B. daß seine Gegenwart gegen Verwundung feie und sogar derb katholische Superstition werden hier als ein Komplex zusammengehöriger Erscheinungen zusammengenommen mit seinen wunderbaren ärztlichen Erfolgen, wissenschaftlichen Erfindungen, seinem divinatorischen und intuitiven Genie und dem religiösen Glauben, durch den er »sich von Gott und Gott sein alles« weiß [...]." Misch: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte, 726.

A pánpszüchizmus mentegetéséből elővillan a vallási fejlődésről alkotott hallgatólagos előfeltevés, amely a babonás katolicizmusból kialakuló, mágiát-babonát már csak hellyel-közzel tartalmazó protestantizmust tételezi, amelyre bizonyára a teljes varázstalanítás, a természettudományos racionalitás kora következhet.

> Ennek során az az általános előfeltevés, a középkorból tovább ható pánpszüchizmus, amely minden megmagyarázatlan folyamatot földöntúli szellemek mágikus hatásaként fogott fel, korszakfüggő, még egy Luthert és Melanchtont is hatalmába kerítő babonának bizonyult;[335]

Az individualitás eszményének több irányból megkísérelt értelmezése áll Misch további elemzéseinek is a középpontjában. A „művészönéletírásnak" nevezett Cardano-mű a saját könyveiről azt az „individuálpszichológiát" mutatja fel, amelybe az asztrológiai megközelítés elhagyásával kerül Cardano, miközben mind az individuális életet, mind a tudományos tevékenységet filozófiai alapokra próbálja helyezni. Elveti azt, amit Misch „antropocentrikus teleológiának" nevez, s ennek másik oldalaként minden létező önértékét hangsúlyozza a dolgok igen nagy sokféleségében. A „felmérhetetlen sokalakúság" a saját személyiségnek is alapvető jegye ebben az értelmezésben, és Misch számára ismét nagy jelentőségre tesz szert saját személyiségfelfogása szempontjából, hogy Cardanóban rokon törekvést azonosíthat a személyiség egységének felmutatására.

> Így aztán ez lett az új önéletírásának középponti problémája: ebben a sokféleségben felismerni a belső összefüggést, s kialakítani egy ennek megfelelő biográfiai műformát.[336]

Misch sikeresnek látja Cardano ebbéli igyekezetét, sikeresebbnek, mint antik mintájáét vagy kortársaiét annak révén, hogy benne összekapcsolódott a művész a tudóssal, s így egyenesen az individuális törvényszerűséghez jutott:

> Azonban ő a személyiség tulajdonságai és művei szerinti leírásának ezt a biográfiai formáját Suetonius rubrikákra osztott anyaggyűjteménye fölé emelte, s egyszersmind mélyebben is ragadta meg azt, mint ahogyan Alberti életrajzában sikerült: mert őbenne együttműködésre lépett a művészi szemlélet és a természetkutatói megismerés.

[335] „Die allgemeine Voraussetzung dabei, der aus dem Mittelalter fortwirkende Panpsychismus, welcher jeden unerklärten Vorgang als die magische Wirkung überirdischer Geiste auffaßt, ist als ein zeitgeschichtlicher, selbst einen Luther und Melanchton beherrschender Aberglaube erwiesen;" uo.

[336] „So wurde es das Problem seiner neuen Autobiographie, den inneren Zusammenhang in dieser Mannigfaltigkeit zu erkennen und eine dementsprechende Kunstform der Biographie auszubilden." Uo., 716.

> Sikerült neki saját személyiségét, külső és belső alkatát, az individuális törvényszerűségnek megfelelően megragadni és ábrázolni, amely a különöset is szükségszerűségként láttatja.[337]

Ami pedig Misch történeti elbeszélésmódját, narrációját illeti ebben az 1904-es verzióban, jól látható, hogy a megingathatatlannak tetsző bizonyossággal látni vélt történeti fejlődésvonalak bejelölése, vagyis az, amit „szubsztantív" történelemfilozófiai szemléletnek szokás nevezni, nagyobb hangsúlyt kap, mint a voltaképpeni történészi tevékenység. Ez utóbbit úgy lehetne – leegyszerűsítve persze – ábrázolni, hogy összefüggések feltárásakor az *előzményekre* helyezi a hangsúlyt, amelyek megalapozták-előkészítették ilyen vagy olyan módon – akár az ellenkező álláspont ellentmondásra késztető képviseletével – az elemzett álláspontot. Ilyennek tekinthető Misch-nél az iménti idézetből Suetonius és Alberti műveinek említése. Feltűnő azonban nála, hogy mennyire hangsúlyossá válnak a jövő felé húzható kapcsolati vonalak – amelyek így nem pusztán történészi konstrukció segédvonalaiként értelmezendők, hanem *a* történelem fejlődésvonalaiként, *wie es eigentlich gewesen*. Montaigne, Francis Bacon mellett különösen sokat mond ebből a szempontból, ahogyan Descartes-ot bevonja a Cardano-elemzésbe – mintha Descartes legalábbis hasonlóan nagy szerepet játszana az önéletírástörténetben, mint Cardano, ami, mint az iménti fejezetben láttuk, nem állítható, s végtére is Misch sem állítja.

> [...] pszichológiai vizsgálódások az álomképek valóságtartamáról az igazi élet vonatkozásában, amely megmagyarázhatóvá teszi számunkra e nézőpont hatalmát Descartes-nál [...][338]

Ez az előreutalás mindenképp túlságosan nagyvonalú, hisz alig vehető komolyan, hogy Descartes-nak bármi szüksége is lehetett volna metafizikai álomargumentuma kigondolásához Cardano álomelemzéseire. Itt sokkal inkább az adottnak tekintett történelmi fejlődésvonalakhoz való csatlakozás sajátos esetéről van szó: ahelyett, hogy Cardano álomelemzéseit korábbiakkal vetné össze Misch,

[337] „Aber er hat nun diese biographische Form der Beschreibung einer Persönlichkeit nach ihren Eigenschaften und Werken über die rubrizierte Stoffsammlung Suetons emporgehoben und sie zugleich tiefer gefaßt, als es in Albertis Biographie geschehen war: denn in ihm wirkte mit der künstlerischen Anschauung die Erkenntnis des Naturforschers zusammen. Es gelang ihm, die eigene Persönlichkeit, äußere und innere Konstitution, nach der individuellen Gesetzmäßigkeit, die auch das Sonderbare als Notwendigkeit sehen läßt, aufzufassen und darzustellen." Uo., 717.

[338] „[...] psychologische Betrachtungen über den Wirklichkeitsgehalt der Traumbilder gegenüber dem wahren Leben, welche uns die Macht dieses Gesichtspunktes bei Descartes erklärbar machen [...]" Uo., 713.

aminek volna történeti érdekessége, egy történetileg nem nagyon értelmezhető utalást tesz Descartes-ra, akit másrészt, mint láttuk, felvillant ugyan kitüntetett jelentőségű önéletírás-szerzőként, ám ezt az utalást nem bontja ki.

Egy másik hasonló szövegrész ismét az individualitás mivoltának kimunkálását emeli ki:

> Miként az asztrológiai rendszer a tudományoktól az individuumig halad előre, úgy gondolta ki Cardano annak a tudománynak az eszméjét, amely az emberi individuáció fokozatait egészen az egyedi létezőig magába foglalja; szándéka az volt, hogy az egészség és betegség és fizikai feltételezettség orvosi kategóriáit nemcsak az individuum megismerésére, hanem az államokéra is alkalmazza, mint ahogy később Spinozánál látjuk, viszont kifejezett ellentétben az utópikus konstrukciókkal.[339]

Történetileg tekintve ez az előre utalás Spinozára és az utópiák szerzőire is ingatag lábakon áll, és legalábbis felszínes, alaposabb elemzések nélkül aligha lehetne vele bármit kezdeni. Ennek ismét az adott és elismert fejlődésvonalhoz való csatlakozás a feladata csupán. Történeti elemzésként sokkal érdekesebb volna például Páduai Marsilius *Defensor pacis* [A béke védelmezője] című művének összehasonlító elemzése, és természetesen más, időben Cardanóhoz még közelebb álló politikai gondolkodóké is kézenfekvőbb volna. Hasonlóan kérdéses lehet Cardanót egyszerűen „életfilozófusnak" nevezni[340] – ami persze Dilthey megfogalmazására megy vissza, melyet Petrarcával kapcsolatban idéz Misch: „korának eredeti életfilozófusa" *(der originale Lebensphilosophe seiner Zeit),*[341] illetve az „[u]gyan ki ne gondolna itt Spinozára?" felkiáltás sem igazán szerencsés. Nyilvánvalóan a 19. század, illetve a századforduló esszéisztikába hajló filozofálási módjához tartozik, miközben egy történeti-filozófiai elemzésben kevéssé találja meg a helyét.

[339] „Wie das astrologische System von den Wissenschaften bis zum Individuum fortschritt, so hat Cardano die Idee einer Wissenschaft, welche die Stufen der menschlichen Individuation bis zum Einzelwesen umfaßt, und nicht nur auf die Erkenntnis des Individuums, sondern auch auf die der Staaten hat er, wie später Spinoza und im ausdrücklichen Gegensatz zu utopischen Konstruktionen, die medizinischen Kategorien von Gesundheit und Krankheit und physischer Bedingtheit anwenden wollen." Uo., 716.

[340] Uo., 721.

[341] Uo., 579.

ÖSSZEGZÉS

Az eddigiekben végigkövettük Georg Misch individuális gondolkodói útját, amely egyszersmind példaszerű a 20–21. századi filozófusok számára. Az emberkép és a tudományok egymást kölcsönösen feltételező kettészakadását kapva örökségül, egyrészt a lehető legmélyebben igyekezett ezt a helyzetet megérteni, másrészt a lehetséges filozófiai gyógymódokat is megpróbálta számba venni – mert abban bizonyos volt, hogy ez a helyzet egészségtelen, kúrálásra szorul. Egyfelől a Dilthey által vázlatosan kidolgozott, tág értelemben vett hermeneutikai projektet igyekezett elmélyíteni, másfelől a Husserl-féle fenomenológiai logika tűnt számára ígéretes vállalkozásnak. Ugyanúgy meg volt győződve e két irány összekapcsolásának szükségességéről, mint a *Lét és idő*t író Heidegger. Ugyanakkor ő egyrészt átfogóbban gondolta volna el az alapul veendő életet és az ember számára lehetséges viszonyulásmódokat ehhez az élethez, másrészt egyértelműbbé tette volna, mi volt Dilthey hozzájárulása mindehhez, mint ahogyan az Heideggernél jelenik meg.

Két irányban bontakozott ki az általa tervezett hermeneutikai-fenomenológiai filozófia: az egyik irány a *Fibel*, a *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, és a göttingeni „életlogikai" előadások alkotta szűkebb értelemben vett filozófiai projekt volt, a másik pedig a személyiség alakulását vizsgáló tanulmányok és a nagy önéletírás-történeti mű lett. Tragikus módon mindkettő torzóban maradt. Kötetünkben e kétirányú vállalkozás kialakulását és alapelemeit igyekeztünk bemutatni, majd az önéletírás-történeti műre fókuszáltunk. Ezzel nem az volt a szándékunk, hogy kimerítő elemzést adjunk a misch-i gondolkodásban rejlő lehetőségekről, hanem az, hogy felhívjuk a fenomenológiával és hermeneutikával foglalkozók figyelmét erre a félreállított gondolkodóra. Magunk is tervezzük a misch-i életmű további feldolgozását mind a narrativitáselmélet, mind pedig a hermeneutikai-fenomenológiai filozófia aspektusából.

IRODALOMJEGYZÉK

Wilhelm Dilthey és Georg Misch művei

Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1981.

Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*,

I. kötet, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

II. kötet, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

V. kötet, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

VI. kötet, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poethik, Ethik, Pädagogik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.

Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, ford. Erdélyi Ágnes, Budapest, Gondolat, 2004.

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Bd. I, *Das Altertum*, Lipcse–Berlin: Teubner, 1907.

Misch, Georg: Von den Gestaltungen der Persönlichkeit, in Max Frischeisen-Köhler (Hrsg.): *Weltanschauung*, Berlin, Reichl & Co., 1911.

Misch, Georg: *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Lipcse–Berlin: Teubner, 1926.

Misch, Georg: *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1947.

Misch, Georg: Dilthey versus Nietzsche. Eine Stimme aus den Niederlanden, Rendbemerkungen von Georg Misch, *Die Sammlung*, 1952/7, 378–395.

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Bd. II, Erste Hälfte, Frankfurt a/M, Schulte-Bulmke, 1955.

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Dritter Band: *Das Mittelalter*, Zweiter Teil: *Das Hochmittelalter im Anfang*, Erste Hälfte, Frankfurt a/M, Schulte-Bulmke, 1959.

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*. Vierter Band, erste Hälfte. Dritter Teil: *Das Hochmittelalter in der Vollendung.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von Dr. Leo Delfoss, Frankfurt a/M, 1967.

Misch, Georg: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Stuttgart: Teubner, [1930], [1931[2]], 1967.

Misch, Georg: *Geschichte der Autobiographie*, Vierter Band, zweite Hälfte. *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a/M, Schulte-Bulmke, 1969.

Weingarten, Michael (Hrsg.): *Eine »Andere« Hermeneutik: Georg Misch zum 70. Geburtstag, Festschrift aus dem Jahr 1948*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005.

Szekundér irodalom

Abaelardus, Petrus: *Szerencsétlenségeim története*, ford. Turgonyi Zoltán, Budapest, Helikon, 1985.

Bacsó Béla (vál.) – Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990.

Baillet, Adrien: *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1946 (1992-es reprint kiadás).

Biemel, Walther (vorwort): Der Briefwechsel Dilthey–Husserl, *Man and World*, Vol. 1/3, 1968, 428–446.

Blandl Borbála és mtsai. (szerk.): *A margók előadója voltam. Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*, Budapest, Tudástársadalom Alapítvány, 2011.

Bollnow, Otto Friedrich: „Lebensphilosophie und Logik. Georg Misch und der Göttinger Kreis", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34, 1980, 423–440.

Bollnow, Otto Friedrich: „Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30, 1976, 167–189.

Borbély Gábor: *Quanto rariora, tanto gratiora.* Héloïse, Abaelardus és az isteni igazságtalanság, in Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 2019, 51–61.

Boros Gábor: Charles Taylor and the "Affirmation of Ordinary Life": General Remarks and a Case Study on Lady Damaris Masham's Concept of Love, in J.-Cl. Gens – Olay Csaba (eds.): *Charles Taylor Interprétation, modernité et identité / Interpretation, modernity and identity*, N.p., Le Cercle Herméneutique Éditeur – Collection Phéno, 2014, 29–51.

Burckhardt, Jacob: *A reneszánsz Itáliában*, ford. Elek Artúr, Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1979.

Capellanus, Andreas: *A szerelemről*, ford. Rajnavölgyi Géza, Budapest, Balassi, 2012.

Cardano, Girolamo: *Életem*, ford. Magyar László András, Budapest, Gondolat, 2013.

Cramer, Konrad – Patzig, Günther: Die Philosophie in Göttingen 1734–1987, in Hans-Günther Schlotter (Hrsg.): *Die Geschichte der Verfassung und der Fachbereiche der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, 86–91.

Dante, Alighieri *Összes művei*, ford. Babits Mihály, Károlyi Amy, Jékely Zoltán, Csorba Győző, Budapest, Magyar Helikon, 1965.

Descartes, René: *Értekezés a módszerről*, Budapest, Matúra, 1992.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994

Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Budapest, Osiris, 2000.

Descartes, René: Œuvres complètes, vol. III, *Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Gallimard, 2009.

Diemer, Alwin: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain K. G., 1956.

Erdélyi Ágnes: A történeti ész kritikája?, *Magyar Filozófiai Szemle*, 20. évf., 1976/4, 494–534.

Fehér M. István: Karteziánus tudományeszmény és hermeneutikai kritika, in Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 2019, 165–173.

Foucault, Michel: *A szexualitás története* I. rész, *A tudás akarása*, Budapest, Atlantisz, 1999.

Freud, Sigmund: *Álomfejtés*, Budapest, Helikon, 1985.

Gerhardt, Volker – Mehring, Reinhard – Rindert, Jana: *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946.* Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

Gilson, Etienne: *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1938.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Drámák*, Budapest, Európa, 1963.

Grondin, Jean: Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik?, in Frithjof Rodi (szerk.): *Dilthey-Jahrbuch* 11, 1997–1998, 48–63.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mtsai., Budapest, Osiris, 2001.

Hermannus quondam judaeus: *Opusculum de conversione sua*, Hrsg. Gelinde Niemeyer, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1963.

Horkheimer, Max: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy társadalomkutató intézet feladatai, *Pompeji*, 1995/2, http://epa.oszk.hu/00600/00689/00001/hork1.html 1/8 (Letöltés: 2020. november 20.)

Joó Mária: L'amoureuse – A második nem és a szerelem, in Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 2019, 305–311.

Kelemen János: *„Komédiámat hívom tanúmul." Az önreflexió nyelve Danténál*, Budapest, ELTE Eötvös, 2015.

Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, ford. Hidas Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2003.

König, Josef: *Georg Misch als Philosoph*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse. Jg. 19, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Kümmel, Friedrich: Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Frithjof Rodi, Band 12/1999–2000, 31–57.

Lessing, Hans-Ulrich: *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Köln, Böhlau, 2011.

Lotze, Hermann: *System der Philosophie*, Erster Teil, *Drei Bücher der Logik*. Hamburg, Meiner, 1912.

Lukács György: *Az esztétikum sajátossága 1.*, ford. Eörsi István, Budapest, Magvető, 1965.

Luscombe, David (ed.): *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* (Oxford Medieval Texts), Oxford, Clarendon Press, 2013.

Mekis D. János – Z. Varga Zoltán (szerk.): Autobiográfia-kutatás, *Helikon*, XLVIII. évf., 2003/3.

Mews, Constant J.: *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century*, second Edition, London – New York, Palgrave-Macmillan, 2008.

Cf. Moreau, Pierre-Francois: Une theorie de l'autobiographie : Georg Misch, *Revue de synthese*, 117, 1996/3–4, 377–389.

Nietzsche, Friedrich: *Válogatott írásai*, ford. Szabó Ede, Budapest, Gondolat, 1984.

Pintér Tibor: *A harmónia tébolya*, Budapest, Prae, 2019.

Pléh Csaba: *A lélektan története*, Budapest, Osiris, 2010.

Pléh Csaba: A magyarázat és a megértés a szellemtudományos pszichológiában, *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. évf., 2013/2, 29–39.

Plessner, Helmuth: *Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes*, Bonn, F. Cohen, 1923.

Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1931.

Plessner, Helmuth: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berlin, Francke, 1958.

Santangelo, Paolo – Boros Gábor: *The Culture of Love in China and Europe*, Leiden–Boston, Brill, 2020.

Schmitt, Jean-Claude: *A zsidó Hermann megtérése. Önéletírás, történelem, fikció*, ford. Novák Veronika, Budapest, L'Harmattan, 2013.

Spinoza, Baruch: *Etika*, Budapest, Osiris, 1997.

Taylor, Charles: *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1989.

Válogatás a Misch munkásságát érintő magyar nyelvű írásokból

Böhm Gábor: Önéletírás, emlékezet, elbeszélés. Az emlékező próza hermeneutikai aspektusai az önéletírás-kutatás újabb eredményei tükrében, PhD disszertáció, Jyväskila, 2009.

Fehér M. István: A Nyugat és a filozófia, https://core.ac.uk/download/pdf/11856829.pdf (Letöltés: 2020. december 4.)

Jani Anna: Wilhelm Dilthey: Történetiség, individualitás, hermeneutika, *Többlet*, VI. évf., 2014/1, 144–161.

Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2008.

Takács Ádám: Dilthey és a fenomenológia, in Blandl Borbála és mtsai. (szerk.): *A margók előadója voltam*, Budapest, Tudástársadalom Alapítvány, 2011, 229–242.

Varga Péter András: Hatott-e Heidegger Husserlre? Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához, *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. évf., 2013/1, 73–96.

Varga Péter András: Edith Stein als Assistentin von Husserl, in *"Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben". Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks*, Freiburg, Herder Verlag, 2016, 111–133.

Z. Varga Zoltán: Az önéletírás-kutatások néhány aktuális elméleti kérdése, in Mekis D. János – Z. Varga Zoltán (szerk.): Autobiográfia-kutatás, *Helikon*, XLVIII. évf., 2003/3, 247–257.

A további tájékozódást elősegítő írások

Esser, Andrea: Unterwegs zu einer lebensphilosophischen Philosophie der Sprache, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56, 2008/6, 971–975.

Ginev, Dimitri: *Das hermeneutische Projekt Georg Mischs*, Wien, Passagen Verlag, 2011.

Edmund Husserls Randnotizen zu Georg Mischs Lebensphilosophie und Phänomenologie, hrsg. v. G. van Kerckhoven, in *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 12, Göttingen, 1999/2000, 145–187.

Krüger, Hans-Peter: Life-Philosophical Anthropology as the Missing Third: On Peter Gordon's Continental Divide, *History of European Ideas*, 2015, Vol. 41, No. 4, 432–439.

Kümmel, Friedrich: Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Frithjof Rodi, Band 12/1999–2000, 31–57.

Soboleva, Maja: *Leben und Sein. Hermeneutische Bedeutungstheorien von Georg Misch und Josef König*, Wien, Passagen Verlag, 2014.

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT

Monográfia

Lovász Irén: *Szakrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában*

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés. Történeti, elméleti és gyakorlati példák*

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálantropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés. A reformpedagógia egy lehetséges reformja*

Váradi Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840. A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig*

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*

Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*

Török Emőke: *Munka és társadalom. A munka jelentésváltozásai a bérmunkán innen és túl*

Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében*

Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*

Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*

Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés. A Bocskai-felkelés történetéhez*

Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*

Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban. Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről*

Falussy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*

Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*

Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi államszocializmusban 1945–1970*

Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*

Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás és a képzőművészet tárgyköréből*

Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási és szociális ellátások rendszere*

Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*

Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*

Balogh Tamás: *Huizinga Noster. Filológiai tanulmányok J. Huizinga magyar recepciójáról*

Dávid Gyula: *Angol fogalmi idióma szótár. Angol idiómák és magyar megfelelőik*

Beke Albert: *Gyulai Pál személyisége és esztétikája*

Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcstan tanítása az 5–12. osztályban*

Sepsi Enikő: *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère Novarina színházában*

Papp Ágnes Klára: *A tér poétikája – a poétika tere. A századfordulós kisvárostól az ezredfordulós terekig a magyar irodalomban*

Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*

Kovács Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet a 20. századi Magyarországon*

Pap Ferenc: *Az egyházi év*

Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája*

Horváth Csaba: *Megtalált szavak*

Csízy Katalin: *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia*

Indries Krisztián, Szummer Csaba: *Freud és a felkelő nap országa*

Bognárné Kocsis Judit: *A vallás mint forrás Karácsony Sándor nevelési koncepciójában*

Vető Miklós: *Jonathan Edwards gondolatvilága*

Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*

Brandt Györgyi: *A hungarológia intézményrendszerének létrehozása. Gragger Róbert a berlini egyetemen*

Simon Gabriella: *A mentorálás elmélete és gyakorlata. A mentori kompetenciák attitűdelemei és a kezdő pedagógusok mentormodellek szerinti támogatása*

Legéndy Kristóf: *A természettudományos és a teológiai megismerés modelljei*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia* (Második, javított kiadás)

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya*

Lukács Olga: *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*

Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*

Toókos Péter János: *A III. szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés*

Borsi Attila János: *Elhívástól kihívásig. Vázlatok az egyház és a keresztyén gondolkodás megértéséhez*

Szalma József: *A biztosítási szerződés. A biztosítói kárfelelősség az európai és a magyar magánjogban*

Kövi Zsuzsanna: *Az alternatív ötfaktoros személyiségmodell és a személyiségklaszterek*

Nemeshegyi Péter SJ: *A kelet-ázsiai vallások története*

Bethlenfalvy Ádám: *Dráma a tanteremben. Történetek cselekvő feldolgozása*

Sólyom Réka: *Szaknyelvi szemantika. Funkcionális kognitív elemzések*

Dér Csilla Ilona: *Diskurzusjelölők és társulásaik a magyar nyelvben*

Csontos Nóra: *Szakszöveg-tipológia. Szakszövegtípusok vizsgálata társas-kognitív keretben*

Visky András: *Mire való a színház? Útban a* theatrum theologicum *felé*

Kovács Dóra: *Az empátia tudománya és művészete*

Korpics Márta: *A késő modern vallásosság közösségi mintázatai*

Fóris Ágota: *Fordítás és terminológia. Elmélet és gyakorlat*

Gálffy László: *Anjou és grófjai. A politikai területformálódás útjai és sajátosságai Franciaországban (9–13. század)*

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya* (Második, javított kiadás)

Csűrös András: *Református egyházi élet a Tanácsköztársaság idején. A magyar reformátusság egy válságos korszakban*

Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*

Tanulmánykötet

Császár-Nagy Noémi, Demetrovics Zsolt, Vargha András (szerk.): *A klinikai pszichológia horizontja. Prof. dr. Bagdy Emőke 70. születésnapjára készített emlékkötet*

Szávay László (szerk.): *„Vidimus enim stellam eius…”*

Petrőczi Éva, Szabó András (szerk.): *A zsoltár a régi magyar irodalomban*

Horváth Erzsébet, Literáty Zoltán (szerk.): *Történelmet írunk. Tanulmánykötet Ladányi Sándor tiszteletére 75. születésnapja alkalmából*

Czeglédy Anita, Fülöp József, Ritz Szilvia (Hg.): *Inspirationen. Künste im Wechselspiel*

Gudor Botond, Kurucz György, Sepsi Enikő (szerk.):
Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter korában

Péti Miklós, Ittzés Gábor (eds.): *Milton Through the Centuries*

Kendeffy Gábor, Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*

Zsengellér József, Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *„A Szentek megismerése ad értelmet." Conferentia Rerum Divinarum 1–2.*

Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3.*

Pap Ferenc, Szetey Szabolcs (szerk.): *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről*

Somodi Ildikó (szerk.): *A mindennapos művészeti nevelés megvalósulásának lehetőségei. Értékközvetítés a művészeti nevelésben*

Dávid István (szerk.): *Merre tovább kántorképzés? Gondolatok egy konferencián – Nagykőrös, 2012. október 5.*

Hansági Ágnes, Hermann Zoltán (szerk.): *Jókai & Jókai*

Dringó-Horváth Ida, N. Császi Ildikó (szerk.): *Digitális tananyagok. Oktatásinformatikai kompetencia a tanárképzésben*

Erdélyi Ágnes, Yannick François (szerk.): *Pszichoanalitikus a társadalomban*

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): *Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok*

Pap Ferenc (szerk.): *Dicsőség tükre. Művészeti és teológiai tanulmányok*

Tóth Sára, Fabiny Tibor, Kenyeres János, Pásztor Péter (szerk.):
Northrop Frye 100: A Danubian Perspective

Spannraft Marcellina, Sepsi Enikő, Bagdy Emőke, Komlósi Piroska, Grezsa Ferenc (szerk.): *Ki látott engem? Buda Béla 75*

Komlósi Piroska (szerk.): *Családi életre és kapcsolati kultúrára felkészítés*

Dringó-Horváth Ida, Fülöp József, Hollós Zita, Szatmári Petra, Czeglédy Anita, Zakariás Emese (Hg.): *Das Wort – ein weites Feld*

Fülöp József (szerk.): *A zenei hallás*

József Fülöp, Szilvia Ritz (Hg.): *Inspirationen II*

Tóth Sára, Kókai Nagy Viktor, Marjai Éva, Mudriczki Judit, Turi Zita, Arday-Janka Judit (szerk.): *Szólító szavak. The Power of Words. Tanulmányok Fabiny Tibor hatvanadik születésnapjára*

Lázár Imre, Szenczi Árpád (szerk.): *A nevelés kozmológusai. Kodály Zoltán, Karácsony Sándor és Németh László megújuló öröksége*

Erdélyi Erzsébet, Szabó Attila (szerk.): *A hit erejével. Pedagógiai tanulmányok*

Makkai Béla (szerk.): *A Felvidék krónikása. Tanulmányok a 70 éves Popély Gyula tiszteletére*

Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia I.*

Gér András László, Jenei Péter, Zila Gábor (szerk.): *Hiszek, hogy megértsem*

Simon-Székely Attila (szerk.): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*

Papp Ágnes Klára, Sebők Melinda, Zsávolya Zoltán (szerk.): *Nemzet sors identitás*

Vassányi Miklós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő*

Julianna Borbély, Katalin G. Kállay, Judit Nagy, Dan H. Popescu (eds.): *English Language & Literatures in English 2014*

Sepsi Enikő, Lovász Irén, Kiss Gabriella, Faludy Judit (szerk.): *Vallás és művészet*

Bubnó Hedvig, Horváth Emőke, Szeljak György (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában. A Boglár Lajos emlékkonferencia tanulmánykötete*

Czeglédy Anita, Sepsi Enikő, Szummer Csaba (szerk.): *Tükör által. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből*

Méhes Balázs (szerk.): *Lelki arcunk. Tanulmányok Szenczi Árpád hatvanadik születésnapja alkalmából*

Spannraft Marcellina, Korpics Márta, Németh László (szerk.): *A család és a közösség szolgálatában. Tanulmányok Komlósi Piroska tiszteletére*

Horváth Csaba, Papp Ágnes Klára, Török Lajos (szerk.): *Párhuzamok, történetek. Tanulmányok a kortárs közép-európai regényről*

Anka László, Kovács Kálmán Árpád, Ligeti Dávid, Makkai Béla, Schwarczwölder Ádám (szerk.): *Natio est semper reformanda. Tanulmányok a 70 éves Gergely András tiszteletére*

Fülöp József, Mészáros Márton, Tóth Dóra (szerk.): *A szél fúj, ahová akar. Bölcsészettudományi dolgozatok*

Zsengellér József, Kodácsy Tamás, Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*

Borgulya Ágnes, Konczosné Szombathelyi Márta (szerk.): *Vállalati kommunikációmenedzsment*

Szávay László, Gér András László, Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város. Válogatás a Fiatal Kutatók és Doktoranduszok Nemzetközi Teológuskonferencián elhangzott előadások anyagából.*

Wakai Seiji, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia II.*

Sepsi Enikő, Tóth Sára (szerk.): *Mellékzörej. Írások Visky András hatvanadik születésnapjára*

Erdélyi Erzsébet, Szabó Attila (szerk.): *Az üzenetjét, azt kell megbecsülni. Tanulmányok Barabás László hetvenedik születésnapja alkalmából*

Kendeffy Gábor, Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*

Bárdi Nándor, Éger György (szerk.): *Magyarok Romániában 1990–2015. Tanulmányok az erdélyi magyarságról*

Zila Gábor: *Hitetek mellé tudományt*

Kiss Paszkál, Tóth Dóra (szerk.): *Ubi dubium, ibi libertas. Tudományos diákköri dolgozatok*

Julianna Borbély, Borbála Bökös, Katalin G. Kállay, Judit Nagy, Ottilia Veres, Mátyás Bánhegyi and Granville Pillar (eds.): *English language & literatures in English 2016*

Spannraft Marcellina, Tari János (szerk.): *A kultúraátörökítés médiumai*

László Emőke (szerk.): *A szolgálat ékessége. Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából*

Spannraft Marcellina (szerk.): *Tertium datur. Tanulmányok Lázár Imre tiszteletére*

Bárdi Árpád, Gombos Norbert, Tóth Etelka (szerk.): *Kisgyermeknevelés a 21. században*

Lányi Gábor János (szerk.): *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*

Dróth Júlia (szerk.): *Gépiesség és kreativitás a fordítási piacon és a fordításoktatásban*

Lator László Iván (szerk.): *Sorsok és missziók a politikai változások tükrében*

Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére*

Fehér Pálma Virág, Kövesdy Andrea, Szemerey Márton (szerk.): *Testképek a gyógyításban. A test mint eszköz és referenciapont*

Zonda Tamás, Bozsonyi Károly, Moksony Ferenc (szerk.): *Az öngyilkosság szociológiája*

Fóris Ágota, Bölcskei Andrea (szerk.): *A szabványosítás fordítási és terminológiai vonatkozásai*

Kövi Zsuzsanna, Mirnics Zsuzsanna, Reinhardt Melinda (szerk.): *Lélek(sz)árnyak*

Czentnár Simon, Nagy József, Nagy Levente (szerk.): *Beszéljétek el dicsőségét. Conferentia Rerum Divinarum 6.*

Kovács Tibor (szerk.): *Tehetségek hite. Hallgatói tanulmánykötet*

Zalatnay István: *Félúton. A liturgia erőterében született írások*

Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia III.*

Furkó Péter (szerk.): *Az önképtől és tudásreprezentációtól a hatalommegosztásig. Tanulmányok a bölcsészettudomány, a hittudomány és a jogtudomány területeiről*

Olay Csaba, Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*

Fóris Ágota, Bölcskei Andrea (szerk.): *Dokumentáció, tartalomfejlesztés és szakírás*

Dróth Júlia (szerk.): *Korpusz és kontrasztivitás a szakfordítás oktatásában és gyakorlatában*

Bölcskei Andrea (szerk.): *Protestantizmus, identitás és hagyomány a nyelvben*

Sebők Melinda, Papp Ágnes Klára, Török Lajos (szerk.): *Kötelezők emelt szinten Balassitól Borbély Szilárdig*

Béres István, Korpics Márta (szerk.): *Ha kiderül az alkony*

Lázár Imre (szerk.): *A társas–lelki és művészeti folyamatok pszichofiziológiája*

Németh István: *El Grecóról és más mesterekről. Stíluskritika – ikonográfia – műgyűjtéstörténet*

Karasszon István: *Az ószövetségi teológia történetéhez*

Czeglédi Sándor: *Történelem és önismeret*

Literáty Zoltán (szerk.): *Száz év után Ravasz László* Homiletiká*járól*

Bányai Éva, Horváth Csaba, Pataki Viktor, Vincze Ferenc (szerk.): *Valóság és módszer. Test, történelem, elbeszélhetőség*

Domokos Johanna (szerk.): *Alkotni csodára vágyva. Kortárs számi művészeti fejlemények*

Adorján Mária, Kovács Tímea (szerk.): *Korpusznyelvészet és nyelvi közvetítés*

Korpics Márta, Spannraft Marcellina (szerk.): *Társadalmi kommunikáció és szakralitás. Közelítések és mélymerülések*

Hermann Zoltán, Lovász Andrea, Mészáros Márton, Pataki Viktor, Vincze Ferenc (szerk.): *Medialitás és gyerekirodalom*

Ordasi Zsuzsanna (szerk.): *Kortárs református templomok, 2010–2020*

Zsengellér József: *Az emberáldozattól az istennév kimondhatatlanságáig. Vallástörténet és teológia az Ószövetségben*

Gulyás Adrienn, Horváth Géza, Mudriczki Judit, Sepsi Enikő (szerk.): *Klasszikus művek újrafordítása*

Csízy Katalin, Hóvári János (szerk.): *Hősök, mártírok, áldozatok, szentek*

Műfordítás, forrás

Giovanni Pico della Mirandola: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja* (Fordította: Imregh Monika)

Alice Zeniter: *Szomorú vasárnap, avagy a semmi ágán* (Fordította: Kovács Veronika, szerkesztette és a bevezetőt írta: Sepsi Enikő)

Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Fordította, válogatta és a bevezetőt írta: Hamvas Endre)

Paul Claudel: *Délforduló* (Fordította: Székely Melinda)

Veerle Fraeters, Frank Willaert, Louis Peter Grijp (szerk.): *Hadewijch: Dalok* (Fordították: Daróczi Anikó, Rakovszky Zsuzsa)

Landauer Attila (szerk.): *A Kárpát-medencei cigányság és a keresztyén egyházak kapcsolatának forrásai (1567–1953)*

Yves Bonnefoy: *Hollán Sándor. Harminc év elmélkedései, 1985–2015* (Fordították: Gulyás Adrienn, Kovács Krisztina, Kovács Veronika, Makádi Balázs, Sepsi Enikő)

Vassányi Miklós (írta, fordította, szerkesztette): *Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban.*

Rauni Magga Lukkari, Inger-Mari Aikio: *Örökanyák – Világlányok. Számi versek* (Fordították: Domokos Johanna, Németh Petra)

Rajvinder Singh: *Hat szemmel. Német, angol, hindi és pandzsábi versek* (Szerkesztette: Domokos Johanna. Fordították: Tibold Katalin, Széles Beáta, Domokos Johanna)

Günter Eich: *Katharina és más elbeszélések* (Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Fülöp József)

Augusto Monterroso: *A fekete Bárány és más mesék* (Szerkesztette, fordította és az utószót írta: Fülöp József)

Michael Galuske: *A szociális munka módszerei. Bevezetés* (Fordította: Udvari Kerstin, szerkesztette: Bányai Emőke)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* I. kötet (I–XX. könyv) (Kis Ferencné és Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Kocsisné Csízy Katalin, Ligeti Dávid Ádám, Bajnok Dániel)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* II. kötet (XXI–XXX. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Czerovszki Mariann, Tamás Ábel)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* III. kötet (XXXI–XL. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Berkes Lajos, Kozák Dániel, Ligeti Dávid Ádám)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* IV. kötet (XLI–CXLII. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Ligeti Dávid Ádám, Takács Levente, Bajnok Dániel)

Tzveta Sofronieva: *A föld színe* (Szerkesztette: Domokos Johanna)

Bangha Imre: *Költők és koldusok között. Indiai napló 2001–2017* (Szerkesztette: Frazer-Imregh Monika)

Marie Luise Kaschnitz: *Ádám és Éva* (Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Fülöp József)

Marivaux: *Válogatott drámák* (Szerkesztette: Kovács Ilona)

Kurucz György (Válogatta, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta): *Technológiai utazás a modern kor hajnalán. Válogatás Gerics Pál és Lehrmann József georgikoni professzorok nyugat-európai jelentéseiből és naplóiból (1820–1825)*

Domokos Johanna (szerk.): *Csak a csöndnek engedelmeskedni. Kortárs számi költőnők antológiája*

Vámos Péter: *Magyar–kínai kapcsolatok, 1949–1989*

Lips Adrián, Mátravölgyi Dorottya, Sepsi Enikő, Sztruhár Bettina (Szerkesztették és az elemzéseket írták): *Szeleczky Zita életútja és válogatott magánlevelezése*

Eugenio Barba, Nicola Savarese: *A színész titkos művészete. Színházantropológiai szótár* (Fordította: Regős János, Rideg Zsófia)

Műfordítás, forrás – Rezonőr

René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások* (Fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter)

Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről* (Fordította: Szigeti Csaba)

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* (Fordította: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond)

Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája* (Fordította: Sajó Sándor)

Michel Foucault: *A rendellenesek* (Fordította: Berkovits Balázs)

Michel de Montaigne: *Útinapló* (Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Kovács Eszter)

L'Harmattan France-Hongrie, Collection Károli

Anikó Ádám, Enikő Sepsi, Stéphane Kalla (eds.): *Contempler l'infini*

Tibor Fabiny, Sára Tóth (eds.): *The King James Bible (1611–2011). Prehistory and Afterlife*

Katalin G. Kállay, Mátyás Bánhegyi, Ádám Bogár, Géza Kállay, Judit Nagy, Balázs Szigeti (eds.): *The Arts of Attention*

Katalin G. Kállay, Nóra D. Nagy, Elizabeth Walsh, Ádám Fónai, Béla Erik Haga, Péter Káplár, Krisztina Milovszky, Gergely Molnár, Dorina Obrankovics, Tamás Szanyi (eds.): *This is Just to Say. A Collection of Creative Student-Responses*

György Kurucz (ed.): *Protestantism, Knowledge and the World of Science*

Brigitte Geißler-Piltz, Éva Nemes, Sijtze de Roos (eds.): *Inspire and Be Inspired. A Sample of Research on Supervision and Coaching in Europe*

Johanna Domokos: *Endangered literature. Essays on Translingualism, Interculturality, and Vulnerability 2018*

Tímea Kovács: *Code-Switching and Optimality*

Viktória Semsey (ed.): *National Identity and Modernity 1870–1945. Latin America, Southern Europe, East Central Europe*

Anita Czeglédy, Géza Horváth (Hg.): *Inspirationen III – Wege*

Renáta Raáb: *Austria's Schleswig Policy 1848–1852*

Anita Czeglédy, Anikó Szilágyi-Kósa (Hg.) unter Mitarbeit von József Fülöp: *Geopoetische Reisen in Mitteleuropa. Studien zur Sprache und Kultur*

Krisztina Kovács: *La relation poétique entre l'oeuvre d'Yves Bonnefoy et celle de Paul Celan*

Ádám Bethlenfalvy: *Living through extremes in process drama*

Marcus Kracht: *Knowledge and Material Culture. How much knowledge can we afford?*

Anikó Daróczi, Enikő Sepsi, Miklós Vassányi (eds.): *Initiation into the Mysteries. A Collection of Studies in Religion, Philosophy and the Arts*

Judit Mudriczki: *Shakespeare's Art of Poesy in* King Lear. *An Emblematic Mirror of Governance on the Jacobean Stage*

Zoltán Literáty: *Rhetorical Preaching. Studies in Rhetoric, Homiletics & Preaching*

László Tarnói: *Schnittpunkte. Band 1. Literarisches Leben des deutschsprachigen Ungarn um 1800*

Anita Rákóczy, Mariko Hari Tanaka, Nicholas E. Johnson (eds.): *Influencing Beckett / Beckett Influencing*

Johanna Domokos, Enikő Sepsi (eds.): *Poetic Rituality in Theater and Literature*

Mátyás Bánhegyi, Dóra Bernhardt, Judit Nagy, Enikő Sepsi, Miklós Vassányi (eds.): *Minorities in Canada. Intercultural Investigations*

Anita Czeglédy, József Fülöp, Géza Horváth (Hg.): *Inspirationen IV – Klänge*

Pál Heltai: *Hungarian–English Contrastive Linguistic Studies*

Jegyzet

Nádor Orsolya: *Tanított (anya)nyelvünk*

Hegedűs Rita: *Élő magyar grammatika. A nyelvhasználat rendszerének rövid áttekintése*

Csontos Nóra, Dér Csilla Ilona: *Pragmatika a magyar mint idegen nyelv oktatásában*

H. Varga Márta (szerk.): *Magyar grammatika funkcionális megközelítésben. Elmélet és gyakorlat*

M. Pintér Tibor, Wéber Katalin: *Mérés és értékelés: magyar mint idegen nyelv*

Holló Dorottya: *Kultúra és interkulturalitás a nyelvórán*

Schmidt Ildikó: *A magyar írás és olvasás tanítása. Az alfabetizálás folyamata*

Lannert Keresztély István: *Bevezetés a drámapedagógiába*

Fóris Ágota: *Lexikológiai és lexikográfiai ismeretek*

Balogh Judit: *Leíró grammatikai ismeretek. Magyar mint idegen nyelv szakos hallgatók részére*

Gyöngyösi Lívia, Kampó Ildikó, M. Pintér Tibor: *A magyar kiejtés tanítása*

Nádor Orsolya (szerk.): *Régebbi és újabb nyelvoktatási módszerek*

Schmidt Ildikó, Nagyházi Bernadette: *Magyarnyelv-tanítás gyermekeknek*

Kovács Tünde: *Nyelvi játékok*

Oszkó Beatrix: *Nyelvtörténet dióhéjban*

Dróth Júlia (szerk.): *Fordítási és szaknyelvi gyakorlatok távoktatásban*

Sepsi Enikő: *A szürrealizmus utáni francia költészet*

Sólyom Réka: *Kommunikációs gyakorlatok*

H. Varga Márta: *Rendhagyó nyelvtörténet*

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Juhász Emese
Borító: Kára László
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter

Georg Misch az a gondolkodó, aki átfogó önéletírás-történeti műve révén a legtöbbet tette az önéletírás filozófiai, irodalom- és történettudományi jelentőségének megragadásáért. Mégis, egészen eddig alig jelent meg e tudományok magyar nyelvű diskurzusában, így a teljesítményét megillető méltatástól igen messze vagyunk – e kötet szerzője a hiány enyhítésére vállalkozott. Feltárja Misch filozófiájának gyökereit Wilhelm Dilthey munkásságában, amelynek végső fázisához maga is hozzájárult részint még Dilthey életében, részint halála után a töredékes hagyaték rendszeres filozófiává szerkesztésével. E hagyatékból érthető meg az a nagy hangsúly, amelyet Dilthey és Misch az önéletírásra, „az önmagát író élet" filozófiai és szellemtudományi koncepciójára helyez. Ez motiválta Mischt, hogy filozófiai munkásságának túlnyomó részét e történeti projektnek, a befejezetlenül is csaknem négyezer oldal terjedelmű *Geschichte der Autobiographie*-nak szentelje.

A hiány enyhítése azt is jelenti, hogy a történeti munka bemutatásán és elemzésén túl a szerző bepillantást nyújt Misch általános hermeneutikai elgondolásaiba is, külön kiemelve, hogy az milyen jelentős szerepet játszhatott volna Dilthey és Husserl gondolkodásának összekapcsolásában az általános hermeneutikai logikája révén, amelyet Heidegger fundamentálontológiájának konkurenseként igyekezett kidolgozni göttingeni előadásaiban, mielőtt a nemzetiszocialista rezsim el nem távolította és emigrációba nem kényszerítette. Azáltal, hogy tanítványok, tisztelők értékelései nyomán is képet ad Misch egész munkásságának jelentőségéről, valamelyest igazságot is szolgáltat a filozófiailag mégiscsak derékba tört életpályának.

2990 Ft
ISBN 978-963-414-772-5
9 789634 147725
KRE | KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
L'Harmattan